

ХИЛАНДАРСКИ ЗБОРНИК 1

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКИ
ЗБОРНИК

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

COMITÉ DE CHILANDAR

RECUEIL DE CHILANDAR

1

DIRECTEUR GEORGES OSTROGORSKY

BEOGRAD 1966


Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ХИЛАНДАРСКИ ОДБОР

ХИЛАНДАРСКИ ЗБОРНИК

1

УРЕДНИК ГЕОРГИЈЕ ОСТРОГОРСКИ

БЕОГРАД 1966

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

РЕДАКЦИОНИ ОДБОР:
СВЕТОЗАР РАДОЈЧИЋ, ФРАЊА БАРИШИЋ,
ВОЈИСЛАВ ЂУРИЋ и ГОЈКО СУБОТИЋ

АМБЛЕМ: РЕЉЕФ НА КАМЕНОЈ ПЛОЧИ,
ГЛАВНА ЦРКВА МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА,
ПРИПРАТА КНЕЗА ЛАЗАРА, XIV ВЕК

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

УВОДНА РЕЧ

Оснивање Хиландарског одбора при Српској академији наука и уметности потекло је из сазнања да је проучавање споменика, докумената и рукописа манастира Хиландара једна културна потреба и неодложан дуг наше науке. Циљ је Хиландарског одбора да ово проучавање унапређује и да усмеравањем напора представника различитих дисциплина оствари једно систематско и свестрано научно испитивање блага сачуваног у овој јединственој ризници наше културе.

О резултатима тих испитивања Хиландарски одбор ће обавештавати нашу и међународну научну јавност у публикацијама различитог обима и типа: у монографијама и радовима већег захвата посвећеним културним и уметничким споменицима Хиландара, као и у специјалним истраживањима појединачних проблема из прошлости Хиландара, која ће се повремено објављивати у Хиландарском зборнику. Ширина и разноврсност тематике природно ће се одразити и у тим публикацијама.

Први том Хиландарског зборника, којим Одбор започиње серију својих издања, доноси прилоге о различитим питањима из историје Хиландара, његовим везама са другим светогорским манастирима, као и о проблемима из историје тих манастира и њиховим везама с нашом прошлошћу, о историјским и правноисторијским документима из светогорских архива, споменицима хиландарског и светогорског уметничког стваралаштва и црквене музике. Прилози потичу из пера историчара, историчара уметности, правних историчара, историчара књижевности, теолога и музиколога, из пера наших научника и представника грчке и бугарске науке. Тако је већ у првом тому остварена сарадња представника различитих струка и, што није мање важно, наша сарадња са истакнутим стручњацима из суседних земаља.

Хиландарски зборник је замишљен као периодична публикација. Ми се надамо да ће његови наредни бројеви учинити даљи корак у настојањима за што ширим и свестранијим обрађивањем проблема из хиландарске и светогорске прошлости и да ће овим томом започета сарадња са научницима из других земаља, заинтересованим за ту прошлост, добити још шире размере. Ми бисмо желели да ова публикација Одбора наше Академије буде прави одраз међународне и, посебно, међубалканске научне сарадње и узајамног разумевања.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

NOTE DE LA RÉDACTION

Nous sommes heureux et fiers de pouvoir publier en tête de ce premier volume du »Recueil de Chilandar« le dernier travail de feu Michel Lascaris. Les problèmes de ce travail ont occupé vivement l'éminent byzantiniste et balkanologue grec qui en a poursuivi la recherche avec une vraie passion, et c'est à la rédaction définitive de son mémoire qu'ont été consacrés principalement les efforts de ses derniers mois. Pourtant, la mort inattendue qui interrompit sa vie si prématurément l'empêcha, hélas, de mener son projet à bonne fin. Il réussit heureusement d'en achever et de nous en faire parvenir la partie la plus importante: la publication et le commentaire de la charte inédite et très remarquable du despote Jean Uglješa de 1371, mais non aussi d'y ajouter, comme il l'avait voulu, la publication du diplôme de Georges Branković de 1452. De ce document, qu'on ne connait qu'en partie, il avait eu l'intention de présenter une édition intégrale suivie d'un court commentaire.

Le lecteur trouvera, d'ailleurs, quelques informations intéressantes sur ce diplôme dans la note copieuse sur les documents des souverains serbes conservés aux archives de la Grande Lavra par laquelle Michel Lascaris introduit son étude et où il annonce aussi la publication de l'acte de 1452. Désirant ne rien changer au texte du regretté auteur, nous avons gardé, sans modification quelconque, cette annonce frustrée par le sort. En conséquence, nous avons gardé aussi le titre qu'il avait donné à son travail, qui d'ailleurs n' est pas moins précieux du fait qu'il ne contient pas, selon le projet originaire, les textes de deux chrysobulles, mais seulement le texte et l'étude du chrysobulle du despote Jean Uglješa de 1371. Cet acte complète la série des documents athonites que le regretté Michel Lascaris fut le premier à publier et dont nous devons à lui la connaissance.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

DEUX «CHRYSOBULLES» SERBES POUR LAVRA

MICHEL LASCARIS

Le monastère athonite de la »Grande Laure de Saint Athanase« a conservé une douzaine de diplômes délivrés par des souverains serbes. En voici la liste:

EN GREC:

1. de Stefan Dušan, décembre 1347; éd. A. Solovjev — V. Mošin, Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae, Beograd 1936, 116—123; cf. F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948, No 124, p. 336—337;

2. de son fils Uroš, octobre 1361; éd. A. Solovjev — V. Mošin, 200—207; cf. F. Dölger, No 126, p. 339—340;

3. de Thomas Preljubović, mai 1375; inédit; découvert par A. Guillou, Nouvelles recherches au Mont-Athos, Bulletin de Correspondance Hellénique LXXXIII (1959) 556;

EN SERBE:

(tous les documents ont été publiés par D. Anastasijević, Srpski arhiv Lavre Atonske, Spomenik de l'Acad. Serbe, LVI, 1922, 6—21; de larges extraits dans St. Novaković, Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Beograd 1912, 312—314, 492—504);

4. d'Uroš, 15 avril 1357, en faveur d'Irène, veuve de Preljub et de son fils Thomas Preljubović;

5. du même, novembre 1361, de la même teneur (seul le mois diffère) que le document grec, No 2; M. Dölger, Byz. Zeitschrift XXV (1925) 193, avait pensé que le document grec constitue une »Kanzleiübersetzung«;

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Solovjev et Mošin, p. CVI—CXIV, estiment que c'est la version grecque qui est l'originale;

6. du prince Lazare, 14 septembre 1375;

7. de sa veuve, la moniale Eugénie de 6903 (1394—1395);

8. de la même, 1 août 1398;

9. du despote Stefan Lazarević, 5 janvier 1407;

10. du même, de 6923 (1414—1415);

11. du même, 20 janvier 1427;

12. du despote Georges Branković, 16 février 1452; seule la moitié inférieure du document;

13. du même (date devenue illisible).

A ces documents s'ajoute maintenant un »chrysobulle« du despote Uglješa, de 1371, que je publie ci-dessous d'après une photographie prise par M. André Guillou en 1958 (cf. son article, p. 558, note 1) et qui m'a été obligeamment communiquée par M. Paul Lemerle. Je saisis cette occasion pour publier *en entier* le diplôme du 16 février 1452 (v. plus haut No 12) dont j'avais découvert la moitié supérieure en 1930 dans la cellule du moine Spyridon où elle servait d'enveloppe aux érudits travaux de ce savant moine; avec son autorisation j'ai fait reprendre à cette charte le chemin du skevophylakion et je l'ai ajoutée à la moitié inferieure, seule vue par Anastasijević. Le texte de la moitié supérieure nous reporte aux vicissitudes que les possessions de Georges Branković eurent à subir pendant son long règne; il permettra aussi une datation plus précise de la seconde charte du même despote, dont la date n'est plus lisible (v. plus haut No 13) ainsi qu'un nouvel examen des deux diplômes pour Lavra de Stefan Lazarević Nos 9 et 10, dont l'authenticité avait été mise en doute.

Les deux chartes que je publie se qualifient elles-mêmes de »chrysobulle«, mais il est évident qu'il ne faut pas prendre cette dénomination à la lettre[1]; le diplôme de Georges Branković, tout en s'intitulant (ligne 93) chrysobulle, porte encore aujourd'hui un sceau de cire[2] et, quant à la charte d'Uglješa, il y a quelque raison pour penser qu'elle ne portait pas de bulle en or (v. plus loin mon commentaire).

1 Voir mes observations dans Byzantinoslavica III (1931) 503 et 506.

2 Ce qu'affirme au sujet de notre document B. Ferjančić (*О деспотским повељама*, Зборник радова Византолошког института IV (1956) 111: „Од сачуваних повеља деспота Ђурђа Бранковића, само се једна назива у тексту хрисовуља, и то повеља издата 16 фебруара 1452 г. манастиру Лаври") ne correspond pas à la réalité. Un diplôme du même despote (1432) pour Vatopédi, muni d'une bulle de cire, s'intitule également chrysobulle; v. mon édition, Byzantinoslavica VI (1936) 183, ligne 34.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

DIPLÔME DU DESPOTE JEAN UGLJEŠA DÉLIVRÉ EN (AVRIL) 1371

DESCRIPTION

Original. Papier 38×27; bon état de conservation; le document a été plié; un des plis correspond à la ligne 20, un autre à la ligne 25, détruite au milieu. La souscription, autant que l'on peut juger par la photographie est à l'encre rouge; au milieu d'elle, en bas, on voit le trou, d'où devait pendre une bulle, aujourd'hui arachée. Ecriture cursive, due à la même main qui écrivit le »chrysobulle« d'Uglješa délivré à Kutlumus (v. la planche qui accompagne l'article de P. Lemerle et A. Solovjev, Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumus, Annales de l'Institut Kondakov XI [1939] 126—146). Photographie A. Guillou.

ANALYSE

Comblé de bienfaits par le Christ et la Vierge, dans laquelle il a placé toute sa confiance, la considérant comme sa protectrice, non seulement pendant cette vie terrestre mais davantage encore après la mort, le despote se rendit au Mont-Athos pour se prosterner dans l'église de la Vierge de Lavra et devant le tombeau du fondateur de cette église, Saint Athanase l'Athonite, afin que, par sa prompte miséricorde, celui-ci l'aidât à vaincre tous les ennemis et à les abattre sous ses pieds. Il offre donc au monastère le vivier, à Porou, appelé Golěmi Vasilik[3], pour sa commémoration dans les offices réligieux, et pour le soulagement des moines, lesquels n'auront absolument pas le droit d'exploiter le vivier pour de l'argent, mais seulement d'en retirer les poissons, poulpes, seiches et huîtres qui s'y trouveraient, sans être molestés par les fonctionnaires[4], présents ou futurs. Il prie et adjure celui qui après lui régnera sur les »territoires maritimes«, qu'il fût son frère, ou son neveu, ou celui que Dieu désignera, de maintenir cette offrande inviolable dans les siècles et même de la confirmer plus fortement. Si quelqu'un, incité par le diable, essaie d'enfreindre et violer le présent chrysobulle, qu'il soit maudit par les 318 Pères conciliaires de Nicée et que Saint Athanase l'Athonite lui soit, non pas secourable, mais hostile, au jour du Jugement du Christ.

3 Sous ce nom slave doit se cacher un toponyme grec, comme Μεγάλο Βασιλικὸ (βιβάριον) que je n'ai pas réussi à localiser au lac qui porte aujourd'hui, comme dans l'antiquité, le nom de Βιστονίς (en turc Buru gölü). V. la carte de la principauté d'Uglješa dans Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965; cf. aussi St. Kyriakides, Θρακικὰ ταξείδια. Μπουροῦ Καλέ, Ἀναστασιούπολις, Περιθεώριον, dans l'almanach Ἡμερολόγιον Μ. Ἑλλάδος (1931) 195–209; du même, Βυζαντιναὶ Μελέται II—V, Thessalonique 1939 (extrait de l'Annuaire de la Faculté de Philosophie III, 264–596). Ce „grand et royal" vivier de notre charte devait être (et rester!) domaine de l'Etat.

4 Dans le texte: кєфалиє (du grec κεφαλή), c'est-à-dire gouverneurs d'une ville ou d'une région.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

† Понеже ȣбо многи(х) и велики(х) бл(а)ги(х) даровь вьсприѥ(х) ѡ(т) вл(ади)ки моѥго Х(рист)а и того прѣч(ис)тиѥ |[2] вл(ади)ч(и)це н(а)ше Б(огородиц)е, на нюже все ȣпованиѥ моѥ вьзложи(х) желаниа моѥго николи же по|[3]грѣши(х), ȣповаю ꙗко и до кончини живота моѥго сию помощницȣ и покровите|[4]лницȣ имати, наипаче по кончинѣ много множаѥ. Того ради ꙗ, деспо(т) Іѡ(ан)|[5] Ȣглѥша, имаѥ люб(ов)ь и раж(д)ениѥ ср(ьдь)чноѥ кь домȣ и ѡбитѣли прѣч(ис)тиѥ вл(ади)ч(и)це|[6] н(а)ше Б(огороди)це Лаврьскиѥ и кь с(ве)томȣ Аѳанасиȣ, ктиторȣ мѣста храма ѥѥ, придо(х)|[7] вь горȣ с(ве)тȣ Аѳоньскȣю поклонити се с(ве)томȣ и б(ожь)с(твь)номȣ храмȣ прѣч(ис)тиѥ вл(ади)ч(и)це|[8] н(а)ше и застȣпнице Б(огороди)це Лаврьскиѥ и с(ве)томȣ Аѳанасиȣ, ꙗко да скоримь свои(м) |[9] помилованиѥ(м) поможет ми и покори(т) все враги и сȣпостати под нозѣ мои. |[10] Имаѥ же и ȣср(ьд)ие сицево, ѥже навико(х) из дѣтьства моѥго, дари и ч(ьс)ти приноси(т)|[11] с(ве)тимь и б(ожь)с(твь)ни(м) ц(рь)квамь ѥлико ми ѥ(ст) по силѣ, принесо(х) и дарова(х) вь ѡби|[12]тѣль прѣс(ве)тиѥ Б(огороди)це Лаврьскиѥ вивар ловище ȣ Порȣсѣ рекомо Голѣми Басили(к)|[13] вь помень ц(а)рьства ми и вь покои и ȣтѣшениѥ ч(ьс)тнимь с(ве)ти(м) старцемь и бра|[14]тиꙗмь, како да се динари на вь(х) не носе ѡ(т) тогаи ловища, тькмо рибе и хово|[15]тнице, сипеѥ, каменице що се наиде. И сизии свѣтли ц(а)рски златопечатни|[16] хрисовȣль сице дарова(х) и запи(са)хь и ȣтврьди(х) да ѥ до вѣка никимь непоко|[17]лѣбимо или потьснȣто; ѡ(д) бȣдȣщи(х) кѥфалиахь по врѣмени ни за|[18] еднь вла(с) да нема ѡбласти посегнȣть или забави(т). И м(о)лю и за|[19]клинамь ѥгоже Б(ог)ь изволи(т) по мнѣ ц(а)рьствовати странамь помо|[20]рьски(м) и сьдрьжати и ѡбла(да)ти, или бра(т) ц(а)рьства ми, или анепсеи,|[21] или по б(ож)иȣ сȣдȣ комȣ Б(ог)ь да, сиѥмȣ приношению и запи(са)ниȣ|[22] неѡ(т)ѥмлѥмȣ би(т) ни потворнȣ до вѣка, нь паче крѣпчае потврь|[23]дити. Аще ли кто, завистию диаволѥю, покȣсит се сиѥ ѡ(т)ѥти|[24] и потвори(т) сизи хрисовȣль, таковаго да разорить Г(оспод)ь Б(ог)ь и прѣч(ис)таꙗ М(а)ти|[25] Б(ог)ȣ и да е проклеть ѡ(т) Т̄ Ӣ Ī с(ве)ти(х) и б(о)гоносни(х) ѡ(т)ць никеиски(х), и тии|[26] с(ве)ти Аѳанасиѥ вь мѣсто [помощи да мȣ ѥсть сȣпо]стать вь дьнь сȣда|[27] Х(ристо)ва. И сизи свѣтли хрисовȣль исписа се вь лѣто ѕ̄ ѡ̄ о̄ ѳ̄.

†Іѡ(ан) ·:· деспот ·:· Ȣглѥша †

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

La date. — Seule l'année de la Création 6879 (du 1 septembre 1370 au 31 août 1371) est inscrite sur notre document; mais on peut facilement le dater avec plus de précision. En effet, dans son diplôme pour Vatopédi, émis en avril 1371[5], le despote dit expressément qu'il »se rendit au Mont Athos pour s'assurer la protection de la Vierge au moment où il allait prendre les armes contre les impies Musulmans«; il visita le couvent de Vatopédi (dédié à la Vierge) et lui fit don du vivier de Saint Théodore, également à Porou. Cette visite au Mont Athos est pareillement mentionnée dans la charte d'Uglješa pour Chilandar[6], où il vit, dit-il, les tombeaux de Voïhna, son beau-père, et d'Uglješa, son fils.[7] C'est donc durant ce voyage au Mont Athos que le despote a dû faire des donations aux monastères qu'il visita[8]; parmi les chartes délivrées à cette occasion, seules se sont conservées celles pour Vatopédi, Chilandar et Lavra. Par ce voyage, entrepris en avril 1371, le despote comptait s'assurer l'appui du clergé grec et donner un caractère de croisade[9] à l'offensive qu'il préparait contre les Turcs et qui lui fut si fatale.

5 Publié par M. Lascaris, Actes serbes de Vatopédi, Byzantinoslavica VI (1936) 178 (avec, p. 177, une donation antérieure) et par Solovjev et Mošin, 285-289. Auparavant, vers 1366, comme l'a montré Ostrogorski, *op. cit.*, 23 – 24, Uglješa avait accordé à Vatopédi le couvent de Spiléotissa près de Melnik, sur lequel cf. Laurent, Un acte grec inédit du despote serbe Constantin Dragaš, Revue des études byzantines V (1947) 171 – 184. C'est à Vatopédi, dans la chapelle des Saints Côme et Damien, érigée par lui, que figure le portrait d'Uglješa. Cette fresque, repeinte en 1847, conserve les caractères de la peinture primitive (du XIV[e] siècle) selon В. Ђурић, *Фреске црквице Св. Бесребрника десйоша Јована Угљеше у Вайойеду*, Зборник радова Византолошког института VII (1961) 128.

6 Publiée par B. Korablev, Actes slaves de Chilandar (supplément du Виз. временник XIX) 532 – 533 et par Novaković, *op. cit.*, 545 – 546. Seules l'année du monde 6879 et l'indiction 9 sont inscrites sur ce document qui doit remontrer également au mois d'avril 1371.

7 Cf. Ђ. Радојичић, *Развојни лук сйаре срйске књижевносйи*, Нови Сад 1962, 157 – 161, qui donne une traduction en serbe moderne de l'émouvant poème composé par la mère de cet „Uglješa despotović", et inscrit sur le revers d'une petite icône conservée à Chilandar; une photographie de cette inscription dans le volume du même auteur, *Сйари срйски књижевници XIV – XVII века*, Београд 1942, 80. C'est l'existence de ce tombeau d'Uglješa fils à Chilandar qui explique la tradition légendaire enregistrée par Smyrnakis (Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Athènes 1903, 492; cf. l'article cité de P. Lemerle et A. Soloviev, 139, note 50) qui veut que les restes d'Uglješa *père* aient été rapportés à Chilandar. Sur cette confusion, ainsi que sur le lieu où furent inhumés les restes du despote, v. la note de Đ. Radojičić dans la revue Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXI (1955) 123 – 124. Son fils étant mort en bas âge, on comprend pourquoi le despote, dans notre charte ligne 20, envisage comme son successeur ou bien son frère (Vukašin, qui périt avec Uglješa à la bataille de la Marica le 26 Septembre 1371) ou bien son neveu; ce successeur éventuel était peut-être le fils de sa soeur Helène, inhumée au monastère de Saint-Jean-Prodrome près de Serrès, comme le témoignait une inscription, aujourd'hui disparue, publiée par A. Guillou, Les archives du monastère de Saint-Jean-Prodrome près de Serrès, Paris 1955, 196, et, d'après une copie plus complète, par Ђ. Радојичић, Прилози XXI, 125.

8 C'est en cette même année 1371 qu'il visita aussi le couvent de Zographou si l'on croit le faux maladroit connu sous le nom de „*svoden hrisovul*"; v. Solovjev et Mošin, 355, 357, 373.

9 La préparation diplomatique de l'offensive est amplement analysée par Ostrogorski, 127 – 142; sur la participation de l'élément grec v. aussi Byzantinoslavica VI, 169, notes 16 et 17.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Le sceau. — Notre document n'est pas inconnu; il a été signalé simultanément par deux savants grecs:

Dans l'article de Spyridon Lavriotes, Ἀναγραφαὶ ἐγγράφων Μεγίστης Λαύρας, Byz.-neugr. Jahrbücher VII (1930) 404, résumant le Cartulaire de Cyrille[10], prohigoumène de Lavra (cartulaire rédigé en 1764 et cité généralement sous le nom de *codex A)* nous lisons: Χρυσόβουλλον Οὔγλεση· χαρίζει εἰς τὴν Λαύραν ἕνα χωρίον μὲ τὰ χωράφιά του καὶ μὲ τοὺς ἀνθρώπους καὶ νὰ εἶναι πάντη ἐλεύθερα· τόπον ὅμως δὲν ἔχει· ποῦ ἦτον ἔτος ,ζοθ', ἅπαντα τὰ γράμματά του σερβικά (ce qui est dit sur le contenu ne correspond guère au dispositif de notre diplôme).

De son côté Mgr Sophrone Eustratiades, Ἱστορικὰ μνημεῖα τοῦ Ἄθω, dans la revue Ἑλληνικά II (1930) 368, reproduit le catalogue de Théodoret (1803) ou *Codex B,* où nous trouvons une indication plus brève mais irréprochable: Ἰωάννου δεσπότου τοῦ Οὔγλεση κηρόβουλλον ἐκδοθὲν τῷ ,ςωοθ' ἡ ὑπογραφὴ δι' ἐρυθρῶν γραμμάτων· ἡ σφραγὶς ἐξέπεσε.

On voit donc que Cyrille considérait notre document comme un chrysobulle, mais sans dire, contrairement à son habitude[11], si le sceau existait ou non en 1764; Théodoret, en revanche, signale que le sceau avait été arraché, mais appelle en 1803 notre document κηρόβουλλον, c'est à dire muni d'un sceau en cire; toutefois son opinion ne doit pas être adoptée sans réserve, puisqu'il appelle pareillement κηρόβουλλα les deux chrysobulles en serbe du tsar Uroš de 1357 et 1361.[12]

Le scribe. — On trouvera une liste des actes, en serbe et en grec, du despote Uglješa dans l'article cité de P. Lemerle et A. Soloviev, 139—141. Deux seulement mentionnent le scribe qui écrivit ces documents. En janvier 1366 le »diak Melić« écrivit le chrysobulle en serbe pour le monastère russe[13] et le 29 mai 1369 le scribe Théodore écrivit en serbe le document pour l'église des Archanges près de Strumica.[14] C'est un mois plus tôt, en avril 1369, qu'a été écrite la charte serbe pour Kutlumus, par le même scribe qui écrivit en 1371 notre document pour Lavra; il ne semble pas qu' Uglješa ait eu, pour le serbe, un grand nombre de scribes à son service.

La souscription. — Bien que les deux documents, de 1369 et 1371, aient été écrits par le même scribe, la signature[15] n'est pas la même. Dans le premier nous lisons »Despote Jean Uglješa (comme dans celui, postérieur d'un mois, pour l'église des Archanges); dans le second »Jean despote

10 Sur lui v. A. Guillou, *Les débuts de la diplomatique byzantine*: *Cyrille de Lavra,* Bulletin de Corr. hellénique LXXXII (1958) 610 – 634; sur son cartulaire v. surtout p. 613, note 2. Sur le cartulaire de Théodoret v. *ibid.*, 189 et aussi Akten des XI Intern. Byzantinisten-Kongresses, München 1960, 213 – 214.

11 Cyrille indique généralement si le sceau existait ou manquait; ainsi pour les chrysobulles grecs de Stefan Dušan (1347) et de son fils Uroš (1361) il dit (Guillou, 620 et 631) que le sceau manquait.

12 Ἑλληνικά II, 368.

13 Novaković, *op. cit.*, 509.

14 *Ibid.*, 751. L'église était située dans la région de Strumica (et non de Drama comme l'affirme Novaković).

15 Ainsi que je l'ai souligné dans Byzantinoslavica III (1931) 505, les „signatures" dans les chrysobulles bulgares, serbes et valaques ne sont pas autographes.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Uglješa«. Cette dernière forme (Ἰωάννης δεσπότης ὁ Οὔγκλεσης)[16] apparait aussi dans ses deux documents pour Vatopédi, découverts par moi et dont un nouvel examen s'impose.

Chartes d'Uglješa en traduction grecque. — En publiant ces deux documents[17], je pensais en 1936 avoir affaire à un original de l' ὁρισμός de 1369. Mon opinion ne fut pas partagée par D. Anastasijević: »j'en doute fortement, écrivait-il[18], moins parce que dans le ménologème, le mois μηνὶ est à l'encre mais plûtot parce que l'orthographe trop incorrecte et la langue érudite de ce document ne me paraissent pas pouvoir appartenir à une même personne, et que dans la date on trouve la forme vulgaire ἐνδικτιόνης au lieu de ἰνδικτιῶνος.« Sans contester son authenticité, mais considérant notre texte comme une copie tardive, Anastasijević corrige quelques fautes de traduction[19] dans le recueil de Solovjev et Mošin, et propose deux émendations[20] à mon édition: ma lecture προσφέρει est corrigée en προσφέρειν et τοιούτου en τριβούτου, mot qui rendrait, je suppose, le serbe доходькь.

En comparant les formules de l'»horismos« grec de 1369 avec celles de notre charte serbe de 1371, on ne manquera pas de constater des similitudes frappantes. Ainsi le préambule *(arenga)* débute dans les deux documents par la même formule: понеже оубо многихь и великихь благихь даровь вьсприехь оть владики моего Христа и того прѣчистие владичице наше Богородице, ce qui dans l'horismos de 1369 est rendu par: πολλῶν καὶ μεγάλων εὐεργεσιῶν ἡ βασιλεία μου ἀπολαύσασα παρὰ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ διὰ τῆς πανάγνου μου δεσποίνης καὶ Θεομήτορος. Et l'anathème invoque la malédiction des 318 θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ (богоносних оть Никеискихь) et, en plus, celle de la Vierge dans la charte pour Vatopédi (monastère dédié à la Vierge) et celle d'Athanase l'Athonite dans notre document pour Lavra (fondation de ce saint). Quant à la dénomination ὁρισμός, je pense qu'elle rend le terme serbe повелѣние[21] ou повеля[22] puisqu'il n'y a pas d'exemple de charte serbe se qualifiant elle-même d' ωризмо comme c'est le cas dans les chartes de la Bulgarie[23] et de la Valachie.[24]

Pour revenir à la formule du début, on m'objectera sans doute que le chrysobulle grec de Dušan pour Vatopédi (1348) commence par une formule très proche de l'horismos grec d'Uglješa pour Vatopédi (1369) et encore plus proche de celle de son chrysobulle serbe pour Lavra (1371).

16 Très différente de la pompeuse „signature" Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς δεσπότης καὶ αὐτοκράτωρ ὁ Οὔγκλεσης dans un acte de 1369, Solovjev et Mošin, 278.

17 Byzantinoslavica VI (1936) 177 et 178.

18 Anastasijević, compte-rendu du recueil de Solovjev et Mošin dans Богословље XII (1937) 336, et, sous une forme abregée, dans Byzantion XII (1937) 636.

19 Богословље XII, 348.

20 *Ibid.*, 340.

21 Љ. Стојановић, Старе српске повеље и писма, I, Београд 1929, N° 20, ligne 11 et N° 38, ligne 5.

22 *Ibid.*, N° 61, ligne 15 et N° 62, ligne 5.

23 Dans le privilège d'Ivan Asěn II pour Raguse, *ibid.*, N° 790, ligne 1; Й. Иванов, *Български старини из Македония*, 2ᵉ éd., София 1932, 576.

24 Nombreux exemples dans Panaitescu, Documentele Ţării Româneşti, I, Bucureşti 1938, p. 64, ligne 5, p. 73, ligne 14, p. 97, ligne 8, p. 114, ligne 15, p. 129, ligne 4, p. 131, ligne 29 etc.

Athos Library Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Dušan dit en effet: Πολλῶν καὶ μεγάλων δωρεῶν ἀπολαύσας παρὰ τῆς πανυπεράγνου μου δεσποίνης καὶ Θεομήτορος, ἐπεὶ καὶ πάντα τὰ κατ' ἐμαυτὸν εἰς τὴν προστασίαν καὶ βοήθειαν αὐτῆς ἀνεθέμην (dans le document serbe de 1371: прѣчистиѥ владичицє нашє Богородицє, на нюжє всє оуповаииѥ моѥ вьзложихь). Mais justement, après avoir énuméré toute une série de particularités, qui rendent fort suspect ce chrysobulle de Dušan, le regretté St. Binon concluait: »Un dernier argument renforce notre conviction: le chrysobulle de Dušan et un de Jean Uglješa au monastère de Vatopédi commencent de même: Πολλῶν καὶ μεγάλων δωρεῶν ἡ βασιλεία μου ἀπολαύσασα. On ne peut donc se défendre de penser que d'habiles interpolateurs ont forgé sur le chrysobulle d'Andronic II Paléologue (1301) le premier chrysobulle de Dušan (1346), et adapté au chrysobulle de Jean VI (1356) et à l'horismos d'Uglješa (1369), le chrysobulle de 1348.«[25]

Aux arguments du savant belge, on peut ajouter les considérations suivantes:

1. Tout d'abord la signature slave (différente d'autres signatures[26] de Dušan) aurait pu avoir été imitée par le faussaire sur le modèle d'une charte en serbe du même souverain, conservée dans quelque autre monastère de l'Athos.

2. Par son chrysobulle de 1348, Dušan, en leur accordant des immunités fiscales, confirme les propriétés de Vatopédi situées en territoire serbe, et aussi, chose étrange, à Thessalonique[27] qui ne fut jamais conquise par les Serbes. Des biens à Thessalonique sont mentionnés dans trois autres privilèges de Dušan.[28] Certes, Ostrogorski[29] a proposé une explication, suffisamment plausible et en tous cas fort ingénieuse, de ce fait, à première vue plutôt troublant. Il n'en reste pas moins que la mention de Thessalonique, jointe aux autres arguments de Binon, renforce nos soupçons au sujet du chrysobulle de 1348.

3. Comment Dušan pouvait-il en 1348 confirmer la donation à Vatopédi du grand papias Tzamblakon? Après avoir été, dans une humiliante scène de dérision à Thessalonique, livré aux outrages des équipages de la flotte, ce personnage resta cinq ans (de 1342 à 1347) en prison.[30] Arsène Tzamblakon mourut, il est vrai, à Vatopédi même[31] entre 1356 et 1360, et fit à ce monastère deux donations, en 1355 et en 1356.[32] Mais il n'entra

25 Revue d'Histoire Ecclésiastique (de Louvain) XXXIV (1938) 307. La thèse de Binon a été âprement repoussée par Ostrogorski, 39, note 88 et p. 61, note 33.

26 Voir les facsimilés de signatures de Dušan dans Мошин, Акти из светогорских архива, Споменик XVI (1939) 227 – 230 et 340—341.

27 Solovjev et Mošin, 144, ligne 99.

28 *Ibid.*, p. 46, ligne 46; p. 56, ligne 43; p. 80, ligne 62.

29 P. 122 – 123.

30 G. Theocharides, Οἱ Τζαμπλάκωνες, dans la revue Μακεδονικά V (1963) 168.

31 *Ibid.*, 169.

32 *Ibid.*, 131 – 132 et 135 – 137. Dans un troisième document, p. 140, ligne 35, son frère Demètre stipule en 1362 que sa donation (à lui Demètre) en faveur de Vatopédi ne doit pas être remise en question, à l'exception des „Serbes haïs de Dieu" (ἄνευ τῶν ἐκεῖσε γειτνιαζόντων καὶ λεκλατούντων τὰ περὶ τὴν Θεσσαλονίκην χωρία θεοστυγῶν Τριβαλλῶν).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

en religion qu'en 1355[33], et je crois[34] peu probable que, ayant été en prison de 1342 à 1347, il ait pu faire, avant 1348, don à Vatopédi d'un terrain ἐντὸς τοῦ κάστρου (de Chrysopolis).[35]

Quoiqu' il en soit, un document comme celui de 1369, avec une syntaxe si barbare et de fautes non seulement d'orthographe, mais de langue (θεοσφώρων pour θεοφόρων etc.) ne pouvait pas, me semble-t-il, avoir été rédigé dans la chancellerie d'un souverain. On ne saurait non plus expliquer ces irrégularités par la théorie d'une »Empfängerausstellung«, théorie chère à M. Mošin, et qui m'avait, un moment séduit moi-même[36] influencé que je l'étais par mon maître Stanojević.[37] Violemment combattue par M. Dölger[38], cette thèse trouvera aujourd'hui peu de partisans. Il est donc probable que l'horismos de 1369 ne represente que la traduction grecque d'une charte d'Uglješa en langue serbe.

En est-il de même du χρυσοβούλλιος (sic) λόγος de 1371, également découvert et publié par moi? Plusieures particularités me le feraient croire:

La formule finale de texte κράτος † devrait figurer, comme c'est la règle[39], au début de la dernière ligne. Or, ce n'est pas le cas dans le chrysobulle de 1371. Evidemment, ceci n'est pas une preuve absolue d'inauthenticité, même pas pour un chrysobulle byzantin[40], à plus forte raison, donc, pour une charte serbe.[41] Tout aussi peu décisive, mais quand même suspecte, est l'assurance du texte que la charte a été signée par le despote »de sa propre main« (οἰκείᾳ χειρί). Une affirmation analogue ne se rencontre dans aucune autre charte gréco-serbe et ne figure que dans un seul chrysobulle, en langue serbe, de Dušan.[42]

Sans m'attarder sur l'expression singulière χρυσοβούλλιος λόγος (trois fois dans le texte) je m'arrêterai brièvement aux clauses pénales.

Dans le chrysobule grec pour Vatopédi (1371) nous trouvons à la fois la *poena spiritualis* (anathème) et la *poena temporalis* (παρὰ τῆς βασιλείας μου βάρος καὶ ἀγανάκτησιν).[43] La *poena temporalis* n'apparaît dans aucune

33 *Ibid.*, 159.

34 Contrairement à Theocharides pour qui, p. 169, note 3, cette donation est antérieure à 1348.

35 Sur Chrysopolis v. le récent travail de Φ. Παπαζογλу, 'Ηϊών — 'Αμφίπολις — Χρυσόπολις, Зборник радова Византолошког института II (1953) 7–24.

36 Revue internationale des études balkaniques III (1937) 270–271.

37 Stanojević, Compte rendu du recueil de Solovjev et Mošin dans Југословенски историски часопис III (1937) 298—300.

38 F. Dölger, *Empfängerausstellung in der byz. Kaiserkanzlei?* Archiv f. Urkundenforschung XV (1938) 393–414, et *Zur Ausgabe der Athosurkunden von V. Mošin*, Byz. Zeitschrift XL (1940) 125–141. Ces deux articles ont été reproduits dans le livre du même auteur, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, 152–175 et 302–324.

39 Dölger, *Byz. Diplomatik*, 41 et 193–194.

40 *Ibid.*, 160, 180, 321.

41 Dans ses Акти из светогорских архива, Споменик XCI (1939) 227, M. Mošin énumère 7 chrysobulles grecs de Dušan où le mot κράτος ne figure pas au début de la dernière ligne.

42 Novaković, *op. cit.*, 406.

43 Dans les chrysobulles byzantins la *poena spiritualis* est très rare; encore plus rare la *poena temporalis*, cf. Dölger, *Byz. Diplomatik*, 157–158 et 310.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

charte grecque de souverain serbe[44]; elle disparaît même dans les actes en langue serbe dès la fin du XVI^e^ siècle [45]; mais dans la charte en slave d'Uglješa pour l'église des Archanges[46] figurent et la *poena temporalis* et la *poena spiritualis!*

A ces irregularités du chrysobulle de 1371, dont le format avait déjà paru singulier à M.M. Solovjev et Mošin[47], s'ajoute une phrase du préambule *(arenga):* δι' αὐτῶν γὰρ βασιλεύουσι καὶ τύραννοι κρατοῦσι γῆς.

Cette citation abrégée des Proverbes de Salomon[48] est très fréquente dans les diplômes en langue serbe[49] sous la forme, plus correcte, de мною цариѥ царствоують и силнїи власти прѣдрьжеть. Elle ne figure, en revanche, dans aucune autre charte gréco-serbe[50] sauf dans l'acte célèbre par lequel Uglješa rattache au Patriarcat de Constantinople les évêchés que Dušan en avait détachés.[51] Sa rédaction, très savante et recherchée, n'est évidemment pas l'oeuvre de la chancellerie du despote; elle est attribuée par MM. Solovjev et Mošin au métropolite de Nicée, arrivé dans les Etats d'Uglješa pour réaliser la réconciliation avec le Patriarcat de Constantinople.[52]

Pour conclure: Les deux documents grecs du despote pour Vatopédi, tout comme le prostagma grec pour Kutlumus[53] avec la souscription slave ȣглеша велик воевода sont traduits du slave. Je présume même que ces traductions des deux chartes pour Vatopédi sont assez anciennes. Pour ce couvent qui possède aujourd'hui à Porou des pêchéries[54] de grand rapport, ces deux actes en langue slave constituaient de titres de propriété pour sauvegarder ces biens. Pour en invoquer les dispositions auprès des nouveaux maîtres de cette région[55], les moines de Vatopédi on dû faire

44 Solovjev et Mošin, p. XCI. Si elle apparaît, *ibid.*, 348 (cf. aussi p. 308) c'est qu'il s'agit de la traduction grecque d'un chrysobulle de Dušan en serbe, lequel à son tour, n'est qu'un faux.

45 Станојевић, Глас C (1922) 30 et 48.

46 Novaković, *op. cit.*, 751.

47 Pages CXXXI et 284: „Le format carré, disent-ils, du papier est bien curieux, sa largeur dépasse même un peu sa longueur, tandis que les chrysobulles sont ordinairement écrits sur papier (ou sur du parchemin) très long.

48 Dans la traduction des Septante, VIII, 15:
δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσι
καὶ οἱ δυνάσται γράφουσι δικαιοσύνην·
δι' ἐμοῦ μεγιστᾶνες μεγαλύνονται
καὶ τύραννοι κρατοῦσι γῆς.

49 Je me borne à citer, à titre d'exemple, quatre chartes des années 1415, 1427, 1429, 1432: Споменик LVI, 13 et 14; Byzantinoslavica VI, 180 et 182.

50 Cf. Solovjev et Mošin, 499, s. v.

51 Miklosich et Müller, Acta Patriarcatus Constantinopolitani, I, 560 – 564; Solovjev et Mošin, 262, ligne 61: δι' αὐτοῦ γὰρ βασιλεῖς βασιλεύουσι καὶ δυνάσται κρατοῦσι γῆς.

52 *Ibid.*, p. LXII – LXV. V. aussi le pénétrant commentaire de ce document par Ostrogorski, 135 – 136.

53 Publié dans P. Lemerle, Actes de Kutlumus, Paris 1945, 231 et, avec photographie et commentaire dans P. Lemerle et A. Soloviev, article cité, 142—146.

54 V. Kyriakides, Βυζαντιναὶ Μελέται, II – V, 66, avec photographie.

55 „Entre le Strymon et le Nestos . . . le désastre de 1371 amena pour un temps le remplacement des Serbes vaincus, non par les Turcs vainqueurs, mais par les Grecs", pour employer les mots de Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945, 216 – 217. Nous savons que Serrès fut occupée dès novembre 1371 par Manuel Paléologue; et les deux frères Alexis et Jean, seigneurs de Thasos et fondateurs du couvent athonite de Pantokrator (v. sur eux Lemerle, 207-213 et surtout Ostrogorski, 28-31 et 147-154) s'étaient, déjà avant 1371, installés à Chr

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

traduire en grec ces deux chartes slaves en leur donnant toutes les apparences d'actes originaux. Ils y ont si bien réussi qu'ils ont pu conserver leur domaine à Porou jusqu'à nos jours. Les moines de Lavra en revanche, lesquels pourtant ont fait traduire en grec[56] plusieurs de leurs actes serbes, n'avaient aucune raison pour traduire la charte que leur avait délivrée Uglješa; cette dernière en effet, loin de leur céder le vivier Μεγάλο Βασιλικὸ en pleine et entière propriété[57], leur accordait uniquement la permission d'y pêcher la marée destinée à leur usage personnel, avec défense absolue (на вѣхь) de la vendre!

sopolis et Christoupolis (Kavalla); sans doute profitèrent-ils du désastre serbe pour arrondir leurs possessions à l'Ouest du Nestos. Mais pour ce qui est des territoires à l'Est du Nestos nous ne savons rien de précis. Puisque Porou était en 1371 sous Uglješa et que selon Ostrogorski (*op. cit.*, appendice II, 154–160 et la carte) Gümüldjina ne devint turque que pendant l'hiver 1364–5, il me semble impossible d'adopter la conclusion de Kyriakides, Περὶ τὴν ἱστορίαν τῆς Θράκης, Thessalonique 1960, 42–43, que Xanthi se serait soumise dès 1361 aux Turcs ottomans. D'autres Turcs, aussi ont pu s'installer à Porou, tels que ce pirate Alexis de Βελικώμη, qui vers 1350 avait occupé Anaktoropolis, cf. Lemerle, Philippes, 201 et 210.

56 Ces traductions ont été conservées, cf. Споменик LVI, 20–21.

57 V. Plus haut, note 3.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

CHILANDAR ET ZOGRAPHOU AU MOYEN AGE

IVAN DUJČEV

Dans une étude récente, consacrée au problème des centres de contact et de collaboration byzantino-slave au cours du Moyen âge[1], j'ai analysé, sous ce rapport, entre autre les données concernant les deux grands monastères slaves au Mont Athos, Chilandar et Zographou. Or, il reste encore à préciser et à approfondir plus d'un point particulier, surtout en ce qui concerne les relations de ces deux centres slaves entre eux mêmes. Situés à peu de distance l'un de l'autre, les deux couvents avaient, sans doute, des contacts réciproques et constants. Nous savons, en outre, qu'ils se trouvaient limitrophes non seulement quant aux édifices centraux, mais également dans certaines de leurs possessions. Dans les documents disponibles qui ont trait aux propriétés des deux couvents, le fait est mentionné d'une manière explicite plus d'une fois. Rappelons par exemple un périhorismos du sébaste Démétrius Apelméné, délivré vers 1300.[2] En délimitant les possessions du monastère de Chilindar dans la localité de Provlaka (Proaulaka), le fonctionnaire byzantin a mentionné leur voisinage avec les propriétés du couvent de Zographou.[3] Au mois d'octobre 1327, deux autres fonctionnaires byzantins, Manuel Tzimiskès et Nicéphore Balsamon, ont cédé, sur l'ordre impérial, au moine Matthieu le reste d'une ancienne propriété de Pierre Doukopoulos, sise près du village, devenu plus tard presque fameux, de Lozikion.[4] On a mentionné, ici également, deux fois dans le texte du document, le voisinage avec les propriétés du monastère de Zographou.[5] Sans multiplier inutilement les indications de ce genre, il faut dire qu'il existait un autre fait beaucoup plus important que ce voisinage territorial qui pouvait servir d'un trait d'union entre les deux couvents athonites. Dans tous les deux, depuis la

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

fondation de Zographou, probablement au début du X^e^ siècle[6], et, pour Chilandar, depuis la fin du XII^e^ siècle quand, au temps de St Sava et d'Etienne Nemanja, le monastère passa aux mains des moines Serbes, habitaient toujours des moines d'origine slave, c'est-à-dire des Bulgares et des Serbes. Le manque d'un vrai sentiment national au Moyen âge avait ses conséquences positives pour les gens de cette époque-là, mais aussi certaines répercussions que l'on pourrait juger plutôt négatives. Par principe c'était avant tout l'orthodoxie qui liait le plus fortement les moines des deux monastères voisins qu'étaient le monastère de Chilandar et celui de Zographou. Si au contraire l'appartenence à la même race slave avait pour eux une importance plutôt théorique, elle créait en réalité les conditions préalables pour un contact plus facile entre ces moines slaves, habitant dans un milieu dans sa masse hétérogène et parlant une langue non slave, sinon commune, au moins facilement compréhensible pour les uns et les autres.

Quelles étaient les relations entre les deux monastères slaves? Avant d'aborder les détails et d'analyser les témoignages disponibles, il faut rappeler qu'en étudiant l'histoire des contacts entre les deux couvents slaves, on est troublé par certains renseignements qui révèlent l'existence d'un conflit entre eux à propos de la possession de quelques moulins dans le village de Chandax sur le Strymon. Les détails liés à cete longue querelle sont déjà bien connus et il n'ést pas nécessaire d'y revenir encore une fois.[7] Le conflit nous intéresse ici autant qu'il pèse comme une ombre sinistre sur les rapports entre les deux couvents slaves, et cela justement au cours du XIV^e^ siècle, quand on avait réalisé, en général, une unité entre les Byzantins et Slaves et, d'autre côté, entre les Slaves méridionaux eux-mêmes, incomparablement plus grande que pendant les siècles précédents. Quelle signification a eu ce conflit dans les rapports entre les deux couvents et jusqu'à quel point a-t-il pu déterminer la nature de leurs contacts dans le domaine de la civilisation? Rappelons ce qu' a écrit, en esquissant l'histoire du conflit, il y a une trentaine d'années, un spécialiste excellent, comme Fr. Dölger: »Die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts — écrit-il[8] — zeigt uns das Kloster Zographu in einem scharfen Kampfe gegen das benachbarte Serbenkloster Chilandar um eine Wassermühle

1 I. Dujčev, *Centry vizantijsko-slavjanskogo obščenija i sotrudničestva*, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury XIX (1963) 107–129. Voir aussi mon étude: *Le Mont Athos et les Slaves au Moyen âge*, in: Le Millénaire du Mont Athos 963–1963, Etudes et mélanges II, Venezia–Chevetogne 1964, 121–143.

2 L. Petit–B. Korablev, Actes de l'Athos V, Actes de Chilandar, SPb 1911 (= Vizantijskij Vremennik XVII, Priloženie 1) 40–41 nr. 18. Plus loin: Actes de Chilandar.

3 Actes de Chilandar, 40, 15–16.

4 Actes de Chilandar, 239–241, nr. 116.

5 Actes de Chilandar, 240, 57–58; 241, 64. Voir également les indications dans W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev, Actes de l'Athos IV, Actes de Zographou, SPb 1907 (= Vizantijskij Vremennik XIII, Priloženie 1) 118, 82, 96; 122, 61; 123, 75–76; 124, 117; 125, 146. Plus loin: Actes de Zographou.

6 Sur l'histoire la plus ancienne du monastère de Zographou v. les indications chez Dujčev, *Le Mont Athos*, 127 sqq.

7 Des renseignements sur Chantax sont à trouver dans la publication de G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954, 112 sqq., 119, 121, 122, 262, 273, 302, 347 sqq., 353 sqq.

8 Fr. Dölger, *Die Mühle von Chantax. Untersuchung über vier unechte Kaiserurkunden*, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Athènes 1935, 24 sqq.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

des Metochions Chantax am Strymon. Der Höhepunkt und das Ende dieses erbitterten Streites zwischen den beiden Klöstern dürfte in das Jahr 1378 fallen, aus des uns zwei widersprechende Entscheidungen erhalten sind: die eine unter den Urkunden des Klosters Zographu: ... der Protos Chariton des Athos spricht die Mühle in ausführlicher Entscheidung nach Prüfung der Urkunden und Untersuchung an Ort und Stelle im September 1378 dem Kloster Zographu zu[9]; die andere unter den Urkunden des Klosters Chilandar: die Beauftragten des Kaisers entscheiden mit ebenso ausführlicher Begründung zugusten von Chilandar: diese Entscheidung dürfte, da sie vom November 1378 datiert ist[10], die letzte und endgültige sein«.

Pour préciser la signification du conflit entre les monastères de Chilandar et de Zographou à propos du moulin de Chandax, il serait nécessaire de prendre en considération l'atmosphère générale au Mont Athos à cette époque. En effet, en étudiant les documents médiévaux qui touchent à l'histoire des couvents athonites, on constate la présence d'un nombre assez grand d'actes qui témoignent de conflits entre ces monastères pendant toute l'époque médiévale. Il est hors de doute que l'existence de documents pareils et dans un nombre si grand aurait pu donner une vision peu véridique des rapports entre les monastères sur la péninsule de l'Athos. Rappelons ici, en tant qu'éléments indispensables pour reconstruire l'atmosphère qui régnait au Mont Athos, quelques indications sur des conflits entre les monastères de Chilandar et de Zographou avec d''autres monastères athonites pendant l'époque du Moyen âge et parfois jusqu'à une époque plus récénte. Le monastère serbe et tout autant le monastère bulgare ont eu des conflits avec plusieurs autres couvents athonites, avec lesquels ils étaient en contact ou en voisinage. On doit citer, plutôt à titre d'exemple, une sérié de documents, surtout du XIV[e] siècle. Ainsi, par un document daté au mois de mai 1339 le métropolitain de Thessalonique Ignace termine un différend survenu entre le monastère de Chilandar et celui de Chortaitès pour la possession d'une tranchée et de quelques ilôts entre les deux bras du Vardar.[11] Il y eut un différend à propos d'un terrain entre Chilandar et le monastère de Dionysiou.[12] Plusieurs différends à propos de terrains ont opposé le monastère serbe à Esphigménou. Nous connaissons la décision du prôtos de l'Athos, datée entre avril-août 1322, qui établit après examen que la localité de Kakou Riakos appartient à Chilandar, et non à Esphigménou.[13] L'acte porte, entre autre, la souscription de l'higoumène de Zographou Jean, qui a signé en lettres cyrilliques.[14] Par un acte impérial du mois d'août de la même année[15], la décision du prôtos fut confirmée. Dans le même sens s'exprimèrent un groupe de moines athonites.[16] On possède un acte impérial, daté du mois de juillet de l'année suivante, par lequel

9 Actes de Zographou, 107 – 112, nr. XLVIII.

10 Actes de Chilandar, 331 – 334, nr. 157.

11 Actes de Chilandar, 269 – 272, nr. 129.

12 Actes de Chilandar, 356 – 358, nr. 169, de l'an 1710.

13 Actes de Chilandar, 169 – 171, nr. 77.

14 Actes de Chilandar, 171, 72.

15 Actes de Chilandar, 171 – 172. Cf. Dölger, Regesten IV (München 1960) 93, nr. 2481.

16 Actes de Chilandar, 172 – 173, nr. 79.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

la décision du prôtos est confirmée encore une fois.[17] Par un acte du mois de décembre 1324, l'empereur ordonna à Michel Néokaisaritès de se rendre à l'Athos pour défendre le droit de Chilandar sur la localité mentionnée qui étati révendiquée par les moines d'Esphigménou.[18] L'ordre fut exécuté par Michel Néokaisaritès avant la fin de l'année courante.[19] Un peu plus tard il y eut des querelles privées entre des moines des deux monastères. On connaît le texte d'une décision du tribunal de Serrès, datée du mois de novembre 1345 sur le différend survenu entre un moine de Chilandar et un moine d'Esphigménou.[20] On sait en outre que des querelles pour des possessions existaient entre les deux grands monastères jusqu'au XVI^e siècle.[21] Le couvent d'Esphigménou eut des querelles à propos de certaines propriétés également avec le monastère bulgare, mais, autant que nous sommes informés, à une époque plus récente.[22] Des conflits ont existé aussi entre le monastère de Zographou et celui de Karakalla. Un acte impérial du mois de juin 1342 termina la querelle entre les monastères de Zographou et de Karakalla au sujet d'un terrain de Lončiani, reconnaissant les droits de Zographou.[23] Nous connaissons aussi la décision de l'évêque de Césaropolis, datée du mois de juin 1357, au sujet de l'église de St Nicolas, occupée par les moines de Karakalla qu'il restitue au monastère de Zographou sous certaines conditions.[24] Le conseil central du Mont Athos trancha, par une décision datée du mois d'août 1051, un dispute entre le monastère de Zographou et celui de Kastamonitès au sujet d'un terrain.[25] Il y eut des querelles au sujet des possessions entre les deux couvents jusqu'au début du XVI^e siècle.[26] Par un acte de décembre 1392 le prôtos Jérémie et son conseil central obligèrent les moines du monastère de Kutlumus à rétrocéder à Démétrius Bryennios Lascaris un terrain que les moines de Chilandar réclamaient comme voisins par droit de préemption.[27] On possède des documents relatifs aux conflits entre le monastère de Zographou et celui de la Lavra de St Athanase. Ainsi, on connaît la décision du sébastokrator Constantin Tornikès, gouverneur de la ville de Thessalonique, datée du mois d'août 1267, par laquelle fut tranchée une querelle entre Zographou et Lavra à propos de la possession de plusieurs terrains.[28] On nous dit, en outre, que les moines de la Lavra, pour prouver leurs droits, s'étaient servi d'un faux chrysobulle. Nous connaissons l'ordre impérial, de l'an 1333, par lequel le prôtos Isaac fut obligé de terminer la querelle entre la Lavra et le monastère de Zographou concernant quelques champs.[29] Grâce à un document du mois d'août 1304[30] nous savons que les moines de la Lavra et ceux du couvent

17 Actes de Chilandar, 192 – 193, nr. 91. Cf. Dölger, *op. cit.*, 96, nr. 2495.

18 Actes de Chilandar, 214, nr. 103. Cf. Dölger, *op. cit.*, 102, nr. 2521.

19 Actes de Chilandar, 215 – 216, nr. 104.

20 Actes de Chilandar, 279 – 282, nr. 134.

21 Actes de Chilandar, 346 – 348, nr. 162; 348—349, nr. 163.

22 Actes de Zographou, 139 – 140, nr. LXI, de 1583; 140 – 142, nr. LXII de 1586.

23 Actes de Zographou, 83 – 87, nr. XXXV. Cf. Dölger, *op. cit.*, IV, 117, nr. 2612, sans date précise, à la fin des actes de l'empereur Andronic II Paléologue (1282 – 1328).

24 Actes de Zographou, 92 – 94, nr. XXXIX.

25 Actes de Zographou, 9 – 12, nr. IV.

26 Actes de Zographou, 127 – 129, nr. LVI.

27 Actes de Chilandar, 342 – 344, nr. 160.

28 Actes de Zographou, 16 – 18, nr. VI. Cf. Dölger, *op. cit.*, III (1932) 51, nrr. 1948 – 51.

29 Actes de Zographou, 72, nr. XXX. Cf. Dölger, *op. cit.*, IV, 152 – 153, nr. 2795, avec d'autres indications.

30 Actes de Chilandar, 41 – 45, nr. 19.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

de Xéropotamou avaient injustement usurpé certains terrains qui appartenaient au monastère de Chilandar.[31] Il y eut des conflits entre le monastère de Zographou et le monastère de Xéropotamou. Par un acte du mois de mai 1348 le grand économe de Komitissa Niphon confirmait — conformément à une décision du prôtos de l'Athos Antoine — la possession d'une pêcherie que les moines de Xéropotamou avaient illégitimement occupée, contre les droits de Zographou.[32] Le prôtos Antoine a signé par des caractères cyrilliques[33], donc il était d'origine slave. On connaît un document du mois de mars 1358, au sujet des droits des moines de Zographou sur un moulin que les moines du petit couvent dit 'Pyrgos de Basile' revendiquaient injustement.[34] A rappeler d'une manière spéciale un conflit entre les deux monastères slaves, celui de Chilandar et celui des moines russes. Nous possédons la décision du conseil de Mont Athos, datée du mois de décembre 1370, par laquelle fut ordonné aux moines russes de restituer au monastère de Chilandar une propriété qui leur avait été injustement cédée par Makarios Lascaris.[35] La décision est signée, entre autre, par l'hégoumène de Zographou, le moine Daniel.[36] Le monastère de Chilandar a eu des conflits également avec un petit couvent, nommé Skorpios. Grâce à une décision du Conseil central du Mont Athos, du 30 août 1288, nous savons qu'on avait accordé aux moines de Chilandar le kellion de Chrémetissa qui avait appartenu jusqu'alors au monastère de Skorpios.[37] Par un document du prôtos Joannikios et de son conseil, daté du mois de novembre entre 1279—1294, on trancha le différend entre les deux monastères au sujet de la possession du kellion mentionné.[38] Le conflit fut terminé par l'annexion du monastère de Skorpios à Chilandar.[39] Il faut mentionner aussi la querelle entre le monastère de Chilandar et le monastère de Stauronikita pendant une époque plus récente.[40] Quoique liés depuis longtemps, les monastères de Chilandar et de Vatopédi eurent quelques conflits au Moyen Âge et à l'époque plus récente. Un document, daté de 1319 environ, nous informe de l'accord intervenu entre les moines de Chilandar et ceux du monastère de Vatopédi au sujet d'un terrain, occupé d'abord par Vatopédi, mais accordé ensuite par un chrysobulle à Chilandar.[41] Pendant le mois de mai 1338 le prôtos et le conseil du Mont Athos réglaient un différend entre les deux monastères pour la possession de certains terrains voisins de Komitissa, toujours au Mont Athos.[42] Le

31 Cf. Dölger, *op. cit.*, IV, 31, nr. 2222.

32 Actes de Zographou, 90 – 92, nr. XXXVIII.

33 Actes de Zographou, 92, 62 – 63.

34 Actes de Zographou, 96 – 97, nr. XLI. Voir aussi 97 – 98, nr. XLII.

35 Actes de Chilandar, 323 – 324, nr. 153.

36 Actes de Chilandar, 324, 42 – 43.

37 Actes de Chilandar, 25 – 28, nr. 10.

38 Actes de Chilandar, 19 – 24, nr. 9.

39 Actes de Chilandar, 227 – 229, nr. 110; 229—230, nr. 111. Cf. Dölger, *op. cit.*, 106, nr. 2547. En 1343, au mois de septembre, l'empereur Jean V Paléologue ordonna au prôtos du Mont Athos (Théophylacte?) qui avait repris le monastère de Skorpios, de le restituer au couvent de Chilandar ou bien d'indemniser ses moines: Actes de Chilandar, 277 – 279, nr. 133; Cf. Dölger, *op. cit.*, 10, nr. 2893, qui corrige la date du document: janvier 1344.

40 Actes de Chilandar, 349 – 350, nr. 164, du mois de mars 1581. Le document est signé, entre autre, par l'hégoumène de Chilandar Paissios et l'hégoumène de Zographou Syméon, en lettres cyrilliques.

41 Actes de Chilandar, 114—115, nr. 44. Cf. Dölger, *op. cit.*, IV, 71, nrr. 2401 – 2402.

42 Actes de Chilandar, 266 – 268, nr. 128; 268 – 269, nr. 128 bis.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

conflit traîna, semble-t-il, assez longtemps, et c'est seulement en 1734 qu'il fut déclaré que cette localité appartenait au monastère d'Iviron.[43] Rappelons encore le différend entre le monastère de Chilandar et celui de Xéropotamou, à propos de certains terrains situés à Rudava, conflit qui fut tranché par une décision de l'évêque de Hiérissos Théodose au début de 1323.[44] Nous savons, d'autre part, qu'il y eut des conflits entre les monastères et les évêques avoisinants, comme par exemple le conflit entre le monastère de Zographou et l'évêque de Hiérissos au sujet d'un terrain; ce conflit fut réglé par le despote serbe Jean Uglješa au mois de février 1369.[45]

Sans multiplier ici la liste des indications semblables, il faut dire que les témoignages cités sont plus que suffisants pour nous faire entrevoir l'atmosphère générale qui régnait au Mont Athos pendant le Moyen âge. Ces faits étaient cependant plutôt en marge de la vie religieuse et culturelle des couvents athonites et ne déterminaient point le ton des rapports entre les divers monastères. C'est précisément en se basant sur ces constatations qu'il faut juger le conflit qui a troublé pendant une certaine période les relations entre les deux monastères slaves à l'Athos, Chilandar et Zographou. Avant d'exposer en quelques mots le caractère de ce conflit, observons au moins qu'il a eu lieu pendant le XIV[e] siècle. Par un *argumentum e silentio* il faut conclure que le manque de témoignages sur les rapports entre les deux monastères au cours de la période précédente serait une preuve positive que jusque là les contacts entre eux ne pouvaient pas être troublés d'une manière sérieuse.

Les documents qui ont trait à la querelle des deux monastères slaves au sujet de Chantax sont assez nombreux[46] et il serait tout à fait inutile de les analyser en détail. Pour résoudre le conflit on arriva à intéresser même les souverains de l'époque: l'empereur byzantin, le roi bulgare et le roi serbe. Pour gagner leur cause, les moines avaient fait usage de documents falsifiés. On avait soumis la querelle au prôtos du Mont Athos

43 Actes de Chilandar, 359 – 366, nr. 170.

44 Actes de Chilandar, 188 – 189, nr. 88, Cf. aussi *ibidem*, 41 – 45, nr. 19.

45 Actes de Zographou, 98 – 101, nr. XLIII; 101 – 104, nr. XLIV. Voir également l'édition de A. V. Solovjev — V. Mošin, Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae, Belgrade 1936, 268 – 279, nr. XXXVI.

46 A rappeler les pièces fondamentales: Actes de Zographou, 68 – 71, nr. XXIX; 72 – 73, nr. XXXI (cf. Dölger, *op. cit.*, 2 – 3, nr. 2872a—2872b); 74 – 76, nr. XXXII (cf. Dölger, *op. cit.*, 3, nr. 2873); 76 – 79, nr. XXXIII (cf. Dölger, *op. cit.*, 3 – 4, nr. 2874 – 2875); 79 – 83, nr. XXXIV (v. en général Dölger, *Die Mühle von Chantax*, 14 sqq.). — Actes de Zographou, 94—95, nr. XL (cf. Dölger, Regesten V, 49, nr. 3073; voir aussi nr. 3072). – Actes de Chilandar, 154 – 155, nr. 68, acte du despote Constantin Paléologue; datée du mois d'août 1321; *ibidem*, 167 – 168, nr. 76; 212 – 213, nr. 102 (cf. Dölger, *op. cit.*, IV, 101, nr. 2517); 238 – 239, nr. 115 (cf. Dölger, *op. cit.*, 112, nr. 2575); 252 – 253, nr. 120; 321 – 322, nr. 152. — A ajouter encore deux documents qui nous renseignent sur certains différends entre les deux couvents: Actes du Zographou, 31 – 33, nr. XII: une décision du métropolitain de Hiérissos Théodose, datée du mois d'avril 1290, qui termine la querelle entre le monastère de Zographou et celui de Chilandar au sujet de quelques terrains à Provlaka (Proaulaka), en reconnaissant les droits de Zographou; 46 – 47, nr. XX: un acte du pincerne Jean Paléologue, daté environ l'an 1321, par lequel on reconnaissait au monastère de Zographou les droits sur un moulin au métoque de Lozenik, occupé illégitimement par les moines de Chilandar.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

et à son conseil. Quelque tribunal ecclésiastique dut s'occuper à plusieurs reprises de l'affaire. Le scandale arriva jusqu'au trône patriarcal et on dut s'en occuper. Quelques hauts fonctionnaires de l'Empire furent, tour à tour, chargés de s'occuper de la querelle et d'en trouver une solution équitable. On nous informe que les moines avaient réussi, par le moyen de faux témoignages, de gagner, dans un sens ou dans l'autre, la faveur des hautes autorités et de recevoir des documents désirés. Autant que nous en sommes informés, l'attitude du souverain serbe et celle du souverain bulgare furent tout à fait équitables. Notons par exemple que le roi bulgare Jean Alexandre, par un acte de 1342, a fait donnation au monastère de Zographou en reconnaissant ses droits à Chandax.[47] Il s'agissait d'un couvent bulgare, et cette attitude du roi bulgare était évidemment plus que compréhensible. Ce qui étonne cependant c'est que le roi serbe Etienne Dušan, par un acte daté du mois d'avril 1346[48], confirmait — à la prière de Jean Alexandre — au monastère de Zographou la possession et les privilèges du terrain de Chandax. Le conflit entre les deux couvents slaves fut tranché pendant la seconde moitié de 1378, c'est-à-dire sept ans après la bataille funeste près de Černomen et moins de vingt ans avant la conquête des terres bulgares par les Turcs. On connaît assez bien les quatre actes relatifs au procès: l'ordre impérial du mois de juillet 1378[49]; une décision du prôtos du Mont Athos Chariton, datée du mois de septembre de la même année[50]; un acte de l'évêque de Hiérissos de 1378[51] et enfin une décision du tribunal écclésiastique de Zichna, datée du mois de novembre 1378.[52] La décision du prôtos Chariton et l'acte de l'évêque de Hiérissos sont en faveur des moines de Zographou, tandis que la décision finale les condamne pour leurs revendications sur le moulin près de Chantax et reconnaît les droits du monastère de Chilandar. Relisons cependant au moins le début de cette décision ecclésiastique où sont résumés les faits principaux de l'histoire de la longue querelle. On nous dit[53] que les deux »vénérables et divins monastères royaux du Mont Athos, le monastère de Chilandar et celui de Zographou, avaient eu entre eux, il y a déjà plusieurs années, un grand nombre de troubles et de scandales au sujet d'un moulin situé sur le Strymon et vers la localité de Chantax, faisant partie des trois moulins qui se trouvent là, ainsi que au sujet d'un champ de 15 *modioi*, situé près du dit moulin, et à cette raison ils avaient eu très souvent des procès devant plusieurs et différentes personnes, sans arriver jamais à la

47 Actes de Zographou, 165 – 168, nr. III. – Jord. Ivanov, *Bŭlgarski starini iz Makedonija*, Sofia 1931, 587 – 590. — Une traduction bulgare moderne: I. Dujčev, *Iz starata bŭlgarska knižnina II. Knižovni i istoričeski pametnici ot vtoroto bŭlgarsko carstvo*, Sofia 1944, 72 – 76, 361 – 363, notes explicatives.

48 Actes de Zographou, 88 – 90, nr. 37. – Solovjev – Mošin, *op. cit.*, 64 – 71, nr. IX. A ajouter aussi un acte du roi Etienne Dušan, en langue slave, daté de 1351, par lequel le souverain serbe détermine les possessions des monastères de Chilandar et de Zographou: v. St. Novaković, Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka, Beograd 1912, 546 – 547.

49 Actes de Zographou, 106 – 107, nr. XLVII. Cf. Dölger, *op. cit.*, V, 65, nr. 3159.

50 Actes de Zographou, 107 – 112, nr. XLVIII.

51 Actes de Zographou, 112 – 113, nr. XLIX.

52 Actes de Chilandar, 331 – 334, nr. 157.

53 Actes de Chilandar, 331, 1 – 7. La contradiction des deux actes a été bien relevée par Dölger, *Die Mühle*, 25.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

paix ...« En lisant ces lignes qui résument l'essence de la querelle entre les deux monastères slaves, on aurait le droit de répéter la phrase célèbre shakespearienne: Much ado about nothing ...

Heuresement ce n'était nullement ce conflit, sur lequel nous avons le malheur d'être informé d'une façon assez détaillée, qui déterminait le ton des contacts entre les deux couvents slaves du Mont Athos. On connaît plusieurs faits qui témoignent d'une longue et pacifique coexistence et collaboration entre eux dans le domaine de la vie religieuse et culturelle. Il faut admettre, avant tout, que des moines d'origine bulgare ou bien serbe ont trouvé toujours refuge dans l'un ou dans l'autre des deux monastères. Le phylétisme qui caractérise les rapports entre les monastères athonites à l'époque plus récente et même aux temps modernes n'existait pas alors ou au moins était très modéré. Une ségrégation ethnique était encore plus inconnue aux moines d'une même race slave comme l'étaient les frères des monastères de Zographou et de Chilandar. Nous avons certains témoignages qui parlent, au contraire, de contacts très étroits et assidus, surtout dans le domaine de l'activité littéraire. Rappelons tout d'abord un document de 1198[54], par lequel les supérieurs des couvents de l'Athos demandent à l'empereur Alexis III Ange de délivrer un chrysobulle permettant à Etienne Nemanja et à son fils Sava de restaurer à leurs frais le monastère de Chilandar. Il est étonnant, à première vue, que manque la signature d'un représentant du monastère de Zographou, ce qui pourrait constituer une preuve d'opposition des moines bulgares contre l'institution d'un couvent serbe dans leur voisinage. Il ne faut pas oublier cependant que l'Etat bulgare ne fut restauré que quelques années avant cette date. Le manque d'un représentant de Zographou devrait-il être expliqué par la non reconnaissance officielle à l'Athos du couvent bulgare? Cette interprétation ne semble pas satisfaisante. L'explication la plus plausible serait qu'aucun représentant du couvent bulgare ne faisait alors partie du Conseil Central de l'Athos. Nous connaissons cependant une décision du Conseil Central de l'Athos, datée du mois de décembre 1347, qui à la demande du roi serbe Etienne Dušan cède au monastère de Chilandar le terrain de Libadi à l'ancienne Komitissa.[55] On lit ici, entre autre, la signature de l'hégoumène de Zographou, l'hiéromoine Makarios.[56] On connaît en outre le texte d'un chrysobulle délivré par le roi Etienne Dušan et portant la date du 26 avril 1348, conservé en texte serbe et en version grecque.[57] Quoique mis en doute par les spécialistes, ce document devrait être mentionné ici: il porte à la fin, entre autre, la signature de l'hégoumène de Zographou l'hiéromoine Makarios. Pour citer encore un autre document avec les signatures, l'une à côté de l'autre, des deux hégoumènes de Zographou et de Chilandar, en slave, rappelons le texte d'une décision du Conseil Central de l'Athos qui porte la date du mois de juin 1483.[58]

54 Actes de Chilandar, 6–8, nr. 3. Sur le chrysobulle-sigillion donné par l'empereur, en réponse à cette demande, v. Dölger, Regesten II, 104, nr. 1644; voir encore nrr. 1645–1646.

55 Actes de Chilandar, 284—287, nr. 136.

56 Actes de Chilandar, 287, 83—84. La signature du même hégoumène et posée également en bas d'un document de 980, Actes de Zographou, 3, 59, nr. I. Une reproduction photographique de cette signature, posée comme un *vidimus*, a été donnée par Ivanov, *Bŭlgarski starini*, 529, 531.

57 Actes de Chilandar, 287–292, nr. 137;

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Arrêtons nous cependant plutôt aux témoignages d'une collaboration entre les moines de Chilandar et de Zographou dans le domaine de l'ancienne littérature. Les renseignements les plus nombreux et naturellement les plus précieux sont fournis par les manuscrits conservés jusqu'ici dans les bibliothèques des deux couvents slaves. Malheureusement nous ne connaissons pas suffisamment la richesse des manuscrits en question: la description des manuscrits slaves de la bibliothèque de Chilandar est assez bien faite, mais reste toujours insuffisante[59], tandis que les descriptions existantes des manuscrits de la bibliothèque de Zographou sont très sommaires et ne nous donnent qu'une idée générale des manuscrits et de leur contenu.[60] Malgré cela on peut constater la présence ici et là d'un bon nombre de manuscrits copiés dans ces monastères qui offrent un intérêt tout spécial sous ce rapport. On doit indiquer surtout certains manuscrits copiés dans le monastère de Chilandar et contenant des oeuvres d'origine bulgare, ce qui témoigne d'une connaissance de l'ancienne littérature bulgare de la part des moines de Chilandar, d'un intérêt envers ces oeuvres et enfin vraisemblablement des rapports entre les Serbes et les Bulgares, qui résidaient dans les monastères sous-dits, dans le champ de l'activité littéraire. Quelquefois le résultat de cette activité des moines de Chilandar a une importance singulière, parce que c'est grâce à des copies, faites à Chilandar, que nous possédons des oeuvres assez rares de l'ancienne littérature bulgare. Un cas très significatif touche à la tradition manuscrite de l'Héxaéméron de l'écrivain bulgare bien connu de la seconde moitié du IX^e et du début du X^e siècle Jean l'Exarque. La copie la plus ancienne que l'on possède, est celle faite en 1263 par le 'gramatik' Théodore dans le monastère de Chilandar.[61] Ce fut justement ce manuscrit qui servit de base pour l'édition faite en 1879 du texte paléobulgare par les deux savants russes O. Bodjanskij et A. Popov.[62] On doit admettre que le diacre Théodore qui faisait partie de la communauté monacale de Chilandar, avait à sa disposition un manuscrit bulgare beaucoup plus ancien et probablement proche chronologiquement de l'original. Quoique ce soit, le fait même mérite d'être signalé: il

Solovjev — Mošin, *op. cit.*, 336 – 351, nr. XLIV.

58 Actes de Zographou, 126 – 127, nr. LV spécialement 127, 18 – 19.

59 La meilleure description des manuscrits slaves dans la bibliothèque de Chilandar est celle de Sava Chilandarec, *Rukopisy a starotisky Childandarské*, dans: Sitzungsberichte (= Věstník) der königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Classe f. Philosophie, Geschichte und Plilologie, Jahrgang 1896, VI, 1 – 98. Sur les autres descriptions des manuscrits existantes v. les indications dans le livre de N. F. Bel'čikov, Ju. K. Begunov, N. P. Roždestvenskij, *Spravočnik-ukazatel' pečatnych opisanij slavjano-russkich rukopisej*, Moscou—Leningrad 1963, 268 – 271.

60 J'ai en vue surtout le catalogue des manuscrits slaves de la bibliothèque de Zographou, publié par G. A. Il'inskij, *Rukopisi Zografskogo monastyrja na Afone*, in: Izvestija Russkogo archeologičeskogo instituta v Konstantinopole XIII (1908) 253 – 276. Pour les autres catalogues existants, toujours plus ou moins sommaires, v. les indications chez Bel'čikov, Begunov, Roždestvenskij, *op. cit.*, 268 – 271.

61 Voir les indications chez Ju. Trifonov, *Ioan Ekzarch Bŭlgarski i negovoto opisanie na čověskoto tělo*, in: Bŭlgarski pregled I 2 (1929) 169 sqq. – R. Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes* I, Graz 1958, VI – VII.

62 *Šestodnev sostavlennyj Ioannom Eksarchom Bolgarskim. Po charatejnomu spisku Moskovskoj Synodal'noj Biblioteki 1263 goda*, Moscou 1879.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

constitue une preuve d'un intérêt particulier, chez un moine de Chilandar, pour l'ancienne littérature slave et, d'un autre côté, des contacts avec quelque centre littéraire où il lui fut possible de découvrir et d'emprunter un manuscrit bulgare ancien. Nous connaissons en outre le nom d'un écrivain, probablement d'origine bulgare, qui travaillait au monastère de Chilandar. Ainsi, au temps du despote serbe Etienne Lazarević, c'est-à-dire entre 1389 et 1427, dans le monastère de Chilandar (вь Светѣи Горѣ Аѳонсцѣи вь монастири глаголіемомъ Хиландарь) un Bulgare, qui portait le nom de Gerasim (роукою недостоиною Гіерасима глаголіемаго Бльгарина), copia un recueil qui passa ensuite à la bibliothèque d'Odessa en Russie.[63] Un précieux témoignage de l'existence des rapports littéraires entre le monastère de Chilandar et le monastère bulgare de Zographou, sinon en général avec les autres centres littéraires bulgares, c'est la présence d'un certain nombre de manuscrits de provenance bulgare. Il faut mentionner ici, en premier lieu, un magnifique manuscrit, avec le texte de l'Evangile, en parchemin, copié en 1322 pour le roi bulgare George II Tertère (1322—1323).[64] On y trouve également un autre manuscrit bulgare, avec le texte des quatre évangiles, copié en 1469 dans le monastère de la Vierge, dit Dragalevski, situé dans les environs de Sredec (la capitale bulgare d'aujourd'hui).[65] Dans les archives du monastère de Chilandar sont conservés quelques documents officiels d'origine bulgare et provenant de la chancellerie des souverains bulgares au Moyen Age. Ce sont le diplôme donné par le roi Konstantin Asen (1257—1277) au monastère de St George sur le Virgino Brdo près de Skopie[66] et le diplôme que le roi Jean Alexandre (1331—1371) donna au monastère de St Nicolas dans la région dite Mrakata (en Bulgarie bud-occidentale).[67]

Sans pouvoir donner ici des détails sur l'origine de quelques manuscrits qui font partie de la bibliothèque du monastère de Chilandar, il faut indiquer dans leur contenu certains textes littéraires également de provenance bulgare. En laissant de côté un texte comme l'oeuvre très connue sur l'alphabet slave ('O pismenech') de l'écrivain paléobulgare de l'époque du roi Syméon (893—927), Černorizec Chrabûr[68], on doit rappeler surtout les oeuvres du patriarche Euthyme de Tirnovo (1375—1393) que l'on découvre dans quelques manuscrits. Ainsi, dans un recueil manuscrit du XV^e^ siècle, qui contient des oeuvres patristiques et byzantines, on trouve la copie de la célèbre épître du patriarche de Tirnovo adressée à Cyprien Camblak pendant son séjour au Mont Athos et ayant rapport à des problèmes concernant la pratique de certains rites.[69] Dans un autre manuscrit,

63 Ivanov, *op. cit.*, 266.

64 Ivanov, *op. cit.*, 264 – 266, avec d'autres indications bibliographiques. – Sava Chilandarec, *op. cit.*, 16 – 17. – La note marginale a été éditée également par Dujčev, *Iz starata bŭlgarska knižnina*, 67, 356 – 357.

65 Ivanov, *op. cit.*, 266 – 267, avec d'autres indications. – Sava Chilandarec, *op. cit.*, 23. – M. Kovačev, *Dragalevskijat manastir Sv. Bogorodica Vitoška i negovitê starini*, Sofia 1940, 188.

66 Ivanov, *op. cit.*, 578.

67 Ivanov, *op. cit.*, 590. Sur un diplôme serbe falsifié qui a eut comme prototype le diplôme du roi Jean Alexandre v. les références de Ivanov, *op. cit.*, 608 sqq. Cf. également le texte chez Novaković, Zakonski spomenici, 643 – 645.

68 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 38, dans le ms nr. 112, de XV^e^ siècle. C'est sur la base de ce manuscrit que le texte a été publié par Ivanov, *op. cit.*, 440 – 446.

69 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 31, ms nr. 87. Pour le texte lui même v. E. Kałužniacki,

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

copié pendant le XIVe ou bien le XVe siècle, on découvre les copies de deux oeuvres de caractère hagiographique du patriarche Euthyme: l'acolouthie en honneur de l'impératrice byzantine, femme de Léon VI (886—912) Théophano[70], ensuite la Vie du saint bulgare Jean de Ryla (ca. 875/80—945).[71] Dans un recueil, copié pendant le XVIe siècle, on trouve la copie de l'oraison du dernier patriarche de la Bulgarie médiévale, composée en honneur de l'empereur Constantin le Grand et de sa mère Hélène.[72] La vie de saint Jean de Ryla se lit également dans un autre manuscrit de la bibliothèque du Chilandar, copié au XVIe siècle.[73] Toutes ces copies des textes bulgares médiévaux ont été faites fort probablement par des copistes qui travaillaient au monastère de Chilandar, en utilisant des manuscrits bulgares des époques précédentes. Au monastère serbe du Mont Athos fut copiée, en 1510, sur la base d'un manuscrit bulgare, le texte de la traduction bulgare de la Chronique de Constantin Manassès[74], avec des notes marginales de caractère historique. Relevons encore la présence, dans la bibliothèque de Chilandar, d'un manuscrit (Nr. 214) copié en 1536 dans le monastère de St. Jean de Ryla, donné ensuite au monastère de Xénophe du Mont Athos et passé plus tard, on ne sait pas comment, au Chilandar.[75] Vu l'insuffisance des catalogues existants des manuscrits de la bibliothèque de Zographou, on ne peut pas analyser le contenu de ces manuscrits pour établir la présence des textes d'origine serbe. Notons au moins le fait qu'un manuscrit de cette bibliothèque (Nr. 151) contient, avec la traduction de la Chronique de Jean Zonaras[76], également un texte fragmentaire de la Vie du despote serbe Etienne (Lazarević: 1389—1427).[77] Il s'agit cependant d'un manuscrit copié au XVIIe siècle, c'est-à-dire d'un manuscrit qui n'appartient pas à l'époque médiévale proprement dite. Il faut noter enfin que dans les deux bibliothèques on possède, en dehors des textes d'une rédaction 'mixte', c'est-à-dire 'serbo-bulgare', aussi un grand nombre de textes de rédaction serbe dans la bibliothèque de Zographou[78] et, *vice versa*, de textes de rédaction bulgare dans la bibliothèque de Chilandar[79], toujours datant de l'époque médiévale. Ce sont aussi des témoignages de certains rapports entre les deux couvents slaves dans le domaine de l'activité littéraire.

Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (*1375–1393*) *nach den besten Handschriften herausgegeben*, Wien 1901, 225–239; p. C, sur le manuscrit de Chilandar.

70 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 37, ms nr. 111. Pour le texte v. Kałužniacki, *op. cit.*, 255–277; p. CI, sur le manuscrit.

71 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 37, ms nr. 111. Pour le texte v. Kałužniacki, *op. cit.*, 5–26; p. CI, sur le manuscrit.

72 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 44, ms nr. 168. Le texte v. chez Kałužniacki, *op. cit.*, 103–146; sur le ms de Chilandar, p. CI.

73 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 53, ms nr. 214. Cf. aussi Kałužniacki, *op. cit.*, p. CI.

74 Pour des informations plus détaillées v.: Ivanov, *op. cit.*, 618–623. – I. Dujčev, *Odna citata iz Manassievoj Chroniki v srednebolgarskom perevode*, in: Trudy Otdela drevnerusskoj literatury XVI (1960) 647–649; idem, *Les miniatures de la Chronique de Manassès*, Sofia 1963, 25, avec d'autres indications bibliographiques. – Sava Chilandarec, *op. cit.*, 46, ms nr. 179.

75 Sava Chilandarec, *op. cit.*, 53–54, avec le texte de la note marginale.

76 Sur la Chronique et les manuscrits de la traduction slave v. les détails fournis par M. Weingart, *Byzantské kroniky v literatuře cirkevněslovanské*, Přehled a razbor filologický I (Bratislava 1922) 84–124. – Cf. I. Dujčev, *Pregled na bŭlgarskata istoriografija*, Jugoslovenski istoriski časopis IV 1–2 (1938) 44–45.

77 Il'inskij, *Rukopisi*, 20, nr. 151.

78 Voir les indications sommaires d'Il'inskij, *op. cit.*, 4.

79 Sava Chilandarec, *op. cit.*, nrr. 47, 48,

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Sur l'histoire des relations entre le monastère de Chilandar et celui de Zographou nous possédons également un témoignage qui provient d'une source historique tardive et mise en doute par les érudits: il est question du diplôme dit »Svodna gramota«, compilation fort probablement du XVI[e]—XVII[e], sur la base des documents plus anciens et selon toute vraisemblance authentiques, mais disparus aujourd'hui.[80] Dans le texte de ce »chrysobulle composite«, conservé dans une rédaction bulgare et dans une rédaction grecque[81], est inséré un passage relatif à certaines dispositions du roi serbe Etienne Dušan à l'égard du monastère de Zougraphou à l'occasion d'une visite du roi au Mont Athos en 6859 = 1351.[82] On nous dit que le roi, en arrivant au monastère serbe, fit appeler l'hégoumène de Zographou, du nom Grégoire, avec un autre moine, nommé Jean. Sur l'ordre du roi, l'hégoumène lui présenta deux chrysobulles, l'un en bulgare et l'autre en grec, qui contenaient évidemment les privilèges du monastère bulgare et defendaient à toucher quoique ce soit des possessions de Zographou. Le roi se limita à exiger des moines de Zographou seulement une certaine quantité de bois *(drêvaa)* pour les besoins du monastère de Chilandar. En organisant un »concile« des hégoumènes de Zographou et de Chilandar, il donna au monastère bulgare un »chrysobulle«, par lequel furent établies les limites des possessions des deux couvents. En outre, Etienne Dušan fit une donation à Zographou de deux villages (Kruševo et Sotir) sur la rivière de Strouma, avec les immunités fiscales et réconcilia les deux monastères slaves du Mont Athos, avec le souhait d'avoir entre eux »une vie commune et une amitié réciproque«. Bien que légendaire et tardif, ce texte exprime à la perfection le ton fondamental des rapports réciproques entre les deux grands monastères slaves du Mont Athos.

49, 52, 54, 58, 66, 67, 71, 72, 73, 85, 92, 93, 97, 102, 103, 104, 105, etc.

80 Pour des renseignements bibliographiques v. Dujčev, *Le Mont Athos et les Slaves,* 127.

81 L'édition du text grec: H. Gelzer, Sechs Urkunden des Georgsklosters Zografu, Byz. Zeitschrift XII (1903) 523–529. Le texte bulgare: Ivanov, *Bŭlgarski starini,* 537–546. Une réédition des deux versions: Solovjev – Mošin, *op. cit.,* 352–373.

82 Le passage d'aprés la réédition de Solovjev – Mošin, *op. cit.,* 366, 165–370, 222 = 367, 143–371, 190. Le texte grec: Actes de Zographou, 154, 133–156, 177; texte bulgare: *ibidem,* 172, 113–173, 151.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СВЕТА ГОРА КАО ЗАЈЕДНИЦА ПРАВОСЛАВЉА И ТЕЖЊЕ ЗА ОСАМОСТАЉЕЊЕМ

ДИОНИСИОС ЗАКИТИНОС

ОСНОВУ ОВОГ ПРИЛОГА ПРЕДСТАВЉА АУТОРОВ ЧЛАНАК Τὸ Ἅγιον Ὄρος ὀρθόδοξος κοινότης καὶ κεντρόφυγες ῥοπαί, Ἀφιέρωμα στὸ Ἅγιον Ὄρος, Νέα Ἑστία 74, τεῦχος 875 (1963) 183—188.

На стенама Атоса срели су се у своје време Грци и странци, гоњени истом узвишеном тежњом ка усамљеничком пребивању и животу у Богу. Ускоро после 963, када је основана Велика Лавра, спомињу се око 980. године први монаси са Запада, приспели из италијанског града Амалфија, који су подигли манастир Амалфитанаца или Амалфинаца. У истим годинама основан је манастир Ивираца. Од XI века и Руси, који су скоро приступили хришћанству, долазе у први додир са Светом Гором. Овде је св. Антоније прихватио прототип за манастир који је основан у Кијеву, прво средиште и узор руског монаштва. Трајније су се Руси настанили у манастиру „Ксилурга", а 1169. подигли манастир св. Пантелејмона. Око 1198. године, св. Сава, каснији српски архиепископ, и његов отац Стефан Немања, велики жупан који је напустио престо, добили су од византијског цара манастир Хиландар за смештај монаха „српског рода". Пре 1220. године настанили су се Бугари у манастиру Зографу. Много доцније, у XVIII столећу, живе као монаси у светогорским манастирима Власи и Молдавци, првобитно (од 1754) у скиту св. Димитрија и Лакоса, а затим (око 1820) у скиту Претече.

Овим задужбинама које су током историје упознале променљиву судбину и преокрете, продро је на Атоско полуострво страни елеменат и Света Гора је постала центар православне и васељенске хришћанске аскезе. Примање туђинаца у византијске манастире, и у Цариграду и на Истоку, представљало је принцип и обичај у складу са духом хришћанског живота. У Светој Гори, међутим, заједнички живот разних етничких елемената почео је од најранијих дана да добија посебан

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

вид. Паралелно са мешовитим заједницама које никада нису престале да постоје (јер су странци становали са Грцима у грчким манастирима и обратно), образовале су се националне заједнице које су имале самоуправу и властиту унутрашњу организацију. Византијски цареви охрабривали су овај процес и потврђивали повељама њихове привилегије. Често су то чинили на молбу заинтересованих владара.[1] И цареви и они којима је поверена управа над манастирима били су свесни да странци који су дошли на Атос образују посебне етничке мањине. Навешћу овде неке карактеристичне текстове. Око године 1198. монаси Свете Горе затражили су од цара Алексија III одобрење да велики жупан Стефан Немања и његов син Сава организују манастир по узору на друге стране манастире: „*καθὼς καὶ ἕτεραι μοναί εἰσι τῆς βασιλείας σου ἐν τῷ Ὄρει αὐτῆς διαφόρων γλωσσῶν, τῶν τε Ἰβήρων καὶ τῶν Ἀμαλφηνῶν* (занимљиво је да се нигде не говори о Русима).[2] Γλῶσσαι—*језици* су овде *родови, народи,* као што се види из других текстова[3] и из цареве хрисовуље (од јуна 1198), где је реч о „роду Срба".[4] У вези с тим примећујем да се ивирски монаси у хрисовуљи Нићифора Вотанијата из године 1079. карактеришу као ἀλλόγλωσσοι, а ἀλλόγλωσσοι—инојезични нису зато што говоре страни језик, већ зато што припадају другом народу.[5] Као што наводи Ф. Делгер, ово место представља „значајно сведочанство грчке националне свести".[6] Изванредно је занимљив технички термин γλῶσσα и из других разлога, али и зато што имамо сличну употребу одговарајућег израза lingua (langue) у организацији западног монашког реда св. Јована Родског и Малтешког.[7]

У тренутку када је опадало источњачко монаштво, Света Гора, прихватајући и обнављајући традиције студијског манастира, развијала се у једно од најзначајнијих средишта монашког живота. Отприлике један век после оснивања Лавре, Византијски исток, пошто се за кратко време био опоравио, поплављен је селџучким Турцима и тежиште је померено према Западу, у земље где се препорађала и јачала хришћанска вера, где су се сваким даном богатиле културне и аскетске задужбине. И тренутак и место били су изванредно погодни. Касније, Света Стена усправно је стајала усред олује која је беснила почетком тринаестог, у четрнаестом и петнаестом веку. Ослабљена али ипак

1 Примери су многобројни. Овде наводим хрисовуљу Андроника II, издату манастиру Хиландару 1300. на молбу српског краља Уроша II Милутина, хрисовуљу савладара Андроника III, издату 1317. истом манастиру на молбу истог српског владара, хрисовуље Андроника III, издате пре 1328. манастиру Зографу на молбу бугарског цара Михаила Асена итд.: F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, IV, München 1960, 32 (No 2229), 123 (No 2649), 133 (No 2702 и 2704).

2 L. Petit et B. Korablev, Actes de Chilandar, Византийский временник, (Приложение) 17 (1911) 6.

3 Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, s. v. γλῶσσα.

4 L. Petit et B. Korablev, op. cit., 9 et pass.

5 F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948, 101.

6 Ibidem, 103.

7 Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, s. v. *Lingua*. Треба забележити да се реч *језик* у значењу народности на Светој Гори употребљава и у

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

нетакнута, прошла је владавину иноверног господара, поднела је ударце наметљивих учења и сукобљених национализама и, сачувавши благо старе славе, преживела до ових неверних и немирних дана...

Опште је признато да је Света Гора постала жариште одакле је узор живота по Христу зрачио до свих крајева православног света (и не само њега), одакле су преузети организациони оквири сваке монашке заједнице, учење о човеку, његовом стапању и нестајању у Богу, а са њима и уметност — неупоредиви израз општења са Богом — језик, сбразовање, књижевност и идејна струјања. На тај начин велика монашка заједница пружила је мешавину локалних особености и створила је „православну синтезу", у ствари један од облика „православне синтезе" и један од облика „византијске синтезе".

Ова општа поставка треба да се даље провери. Остављајући по страни главне теме институције усамљеничког живота, монашког идеала, духовне аскезе и усавршавања, скрећем пажњу на два конкретна аспекта „православне синтезе", аспекта који, мислим, нису довољно истакнути.

Први се односи на карактер „православне синтезе" и „православне заједнице". Arnold Toynbee претпоставља изразе „православно друштво" и „православна хришћанска цивилизација", али бисмо могли — нарочито овом последњем — да изнесемо јаке замерке.[8] Ортодоксна синтеза која се створила на Светој Гори и преко Свете Горе јесте пре свега византијска, али она не покрива сву ширину полиморфне византијске традиције. Обрнуто, византијска синтеза не подудара се у целом свом трајању са атоским стварањем. Византијску је наследила неовизантијска. Паралелно са овом, међутим, рађала се и развијала новогрчка синтеза која је поседовала властите одлике и властите изворе надахнућа. Ово ново атоско место одређено је препорођеним образовањем, али најсавршенији облик борбеног и водећег светогорског неохеленизма представљају уметност и њено зрачење. Josef Strzygowski је говорио о „крају Византије и рађању неохеленизма у Европи."[9]

Друга тачка на коју скрећем пажњу има везе са културним, политичким, правним и друштвеним странама „православне синтезе". Света Гора није постала само место духовне праксе него и поље политичке делатности. Кроз њу су се у свим правцима кретали људи, теорије, правне одредбе, политичке, административне и друштвене институције, друштвене везе и утицаји, управни, дипломатски, финансијски и порески методи. Владари православних држава налазили су у великој монашкој заједници и људски елеменат и узоре. Без претеривања би се могло рећи да су манастири туђинаца значили широка национална представништва при византијској држави, која је тако руководила православним земљама на путу политичког формирања. Утврђено је,

српском Животу светог Саве: A. Soloviev, *Histoire du monastère russe au Mont-Athos*, Byzantion 8 (1933) 223.

8 A. Toynbee, *A Study of History*, I, 63 et pass.

9 J. Strzygowski, *Balkankunst. Das Ende von Byzanz und der Anfang des Neuhellenismus in Europa*, Revue internationale des études balkaniques I 2 (1935) 10 et pass.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

уосталом, да су хиландарски монаси били коришћени у византијско-српским односима.[10]

Још је рано да говоримо о свему овоме, а и циљ је овог чланка, уосталом, да само укаже на проблеме. Истраживање институција обећава изванредно богате резултате. Нарочито су охрабрујуће студије Г. Острогорског о пронији у византијској и српској држави.[11] Ограничићу се по нужди на појединачне примере. Удео Свете Горе био је врло значајан у изграђивању права код словенских народа, тог примарног коефицијента православне заједнице. Данас је утврђено да су важни списи из византијског права и правне науке посредно или непосредно доспели овим народима преко Атоса. Тако је св. Сава, поменути архиепископ Србије, 1219. превео *Номоканон* који се приписује Фотију, са схолијама Јована Зонаре и Алексија Аристина. Текст је оданде прешао Бугарима и 1262. пренет руском митрополиту Кирилу II, Грку пореклом. Уосталом, грађа која је употребљена за састављање знаменитог *Законика* Стефана Душана (1349) делом је доспела са Свете Горе преко превода *Синтагме* светогорског монаха Матије Властара (1335), који су такође сачинили тамошњи словенски монаси. Са Атоса је руски монах Сава Вицерски (+1460) донео словенски превод, познат под насловом *Кормчая Книга*, која носи јасан утицај *Еклоге* Исавријанаца. Могло би много да се дода о праву и словенским народима, као и о Власима и Молдавцима, Јерменима и Ђурђијанцима, за које је манастир Ивирон постао снажна жижа зрачења.[12] Потребно је само да се примети да се преко Свете Горе, посредно или непосредно, вршио велики утицај византијске дипломатике на дипломатику Бугара, Срба и владара Влашке и Молдавије. Најстарије повеље бугарске и српске канцеларије односе се на атоска питања. И у овој области православна монашка заједница постала је место политичког и управног искуства.[13]

Они који су писали о Светој Гори нарочито су истицали њен значај као средишта зрачења и као фактора општеправославне синтезе и јединства. Мислим да није довољно проучавана и није — колико је требало — истакнута и супротна појава, удео велике монашке заједнице у рађању тежњи ка осамостаљењу, у стварању међусобних разлика, у еманципацији и, као последица тога, у образовању националних заједница и националних култура. Не мислим овде на националне оштре антагонизме чија је позорница била Света Гора током прошлог века. Имам у виду старије епохе и о њима ћу да изнесем неке опаске.

10 G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954, 329, n. 3.

11 *Ibidem*.

12 Више о утицају византијског права в. A. Soloviev, *L'influence du droit byzantin dans les pays orthodoxes*, Comitato Internazionale di Scienze Storiche. X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4–11 Settembre 1955, Relazioni VI, Firenze 1955, 599 et pass. Тема је била разматрана такође на Дванаестом међународном византолошком конгресу који је одржан у Охриду 1961, са рефератом H. F. Schmid, *Oströmisches Vulgarrecht, byzantinisches, balkanisches und slavisches Recht*, са корефератом A. Soloviev, Rapports complémentaires, 107 et pass.

13 О утицају византијске дипломатике в. M. Lascaris, Diplôme du tsar Ivan Asen II (на бугарском језику са француским

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СВЕТА ГОРА КАО ЗАЈЕДНИЦА ПРАВОСЛАВЉА И ТЕЖЊЕ ЗА ОСАМОСТАЉЕЊЕМ

С извесне тачке гледишта, Света Гора је одиграла значајну ослободилачку улогу за словенски свет Балканског полуострва. Од десетог, а нарочито у једанаестом и дванаестом веку Балкан је био усталасан дуалистичким јеретичким покретом богумила.[14] Нека новија марксистичка истраживања видела су у њему „социјалну теорију", уперену против „феудалне власти", „протест сељачког сталежа против немилосрдне експлоатације од стране земљопоседничке аристократије и клира".[15] У ствари, богумилство, као и павликијанство из кога је потекло, било је покрет верског карактера, антиклерикални и песимистички. Византијски цареви, бугарски и српски владари осудили су јерес. У Србији Стефан Немања (1166—1196) и у Бугарској Борил (1207—1218) прогнали су иноверне. 11. фебруара 1211. године синод у Трнову забранио је јеретички покрет. И хронологија и историјске личности дозвољавају можда извесно повезивање. У сваком случају могло би да се каже да су учење и зрачење атоског монашког центра послужили као противтежа и водили словенске народе ка великој православној заједници и еманципацији. Можда су политички разлози наметнули византијским царевима њихову политику према етничким мањинама на Светој Гори.

Саживљавање различитих елемената није само узрок узајамних утицаја, не ствара само културне заједнице, већ често води ка супротстављању и самим тим истицању разлика између подвојених група, стварању свести, рађању националне свести. Етничке заједнице које су на Светој Гори упоредо живеле првобитно су се налазиле лицем у лице једне према другима. Као што смо већ видели, Грци су их означили изразом γλῶσσαι. Али и „инојезичници" били су тога свесни. Тако св. Сава, описујући смрт свога оца Стефана која се догодила 1200. године у Хиландару, каже да су „многи *језици* одали пошту умрлом, најпре Грци, затим Ивирци, иза тога Руси и после ових Бугари, а на крају читаво стадо његово".[16] Наводим такође повељу коју је 1342. године издао бугарски цар Иван Александар манастиру Зографу. У уводу се каже да су многи манастири основани на Светој Гори „у спомен православних царева, других добročинитеља и читавог хришћанског народа. Јер се на овом светом месту не налазе само оснивачи који припадају једном или два народа . . . Постоје тамо грађевине сваког народа и сваког православног *језика,* од којих су први и најславнији Грци, Бугари, затим Срби, Руси и Ивирци . . ."[17]

Стварању националних разлика и развитку православних народности нарочито је допринео став грчке цркве у великом питању литургиј-

резимеом), Sofia 1930. Idem, *Influences byzantines dans la diplomatique bulgare, serbe et slavo-roumaine*, Byzantinoslavica 3 (1933) 500 et pass. И ова тема је била разматрана с извесне тачке гледишта на Дванаестом међународном византолошком конгресу у Охриду, са рефератом F. Dölger, *Die byzantinische und die mittelalterliche serbische Herrscherkanzlei*, са корефератом V. Mošin, Rapports complémentaires, 43 et pass.

D. Obolensky, *The bogomils. A Study in Balkan Neo-manichaeisme*, Cambridge 1948.

15 В. последњу студију D. Angelov, *Le mouvement bogomile dans les pays balkaniques et son influence en Europe occidentale*, Actes du Colloque international des civilisations balkaniques, Sinaïa, 8 – 14 VII 1962, 173 et pass.

16 A. Soloviev, *Histoire du monastère russe au Mont-Athos*, 223.

17 *Ibidem*, 225.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ског језика и уопште националних језика. Било је периода када је грчки језик заузимао владајући положај, а до краја је остао наднационално средство споразумевања. Црква је, међутим, и због своје демократске структуре, као и због опште опортуности, рано напустила догму о три света језика, јеврејском, грчком и латинском, и на тај начин олакшала развитак народних говора; штавише, она је и снажно допринела њиховом развијању у књижевне језике. Тако је настала рана словенска књижевност византијског кова, „највеће духовно достигнуће Словена."[18]

Специјално питање утицаја Свете Горе на формирање националних језика и књижевности јужних и источних Словена није још зрело за општије разматрање, а писац ових редова нема за то потребну спрему. Пре свега, потребно је систематско истраживање историје текстова, изучавање списа насталих и смештених на Светој Гори, као и словенских рукописа који потичу са Свете Горе.[19] Поучно је оно што је 1847. написао архимандрит Порфирије Успенски, један од првих испитивача библиотека и архива Атоса.[20] Што се тиче повременог изношења грчких и других рукописа, међу најзначајнијим треба споменути оно које је 1654. године предузео Рус Арсеније Суханов.[21]

У очекивању ових истраживања, на основу постојећих, недовољних елемената стичемо уверење да је атоска монашка заједница била једна од најзначајнијих радионица књижевне активности Словена, велики центар васпитања и ширења рукописног богатства словенске писмености. Национале књижевности, које су се током времена развијале из литургијских и црквених текстова, од мистичних и хагиолошких списа у дела вишег теолошког степена, у елементе наука и старих предања, допринеле су кристалисању националних свести и националних културних подручја. Вредно је опаске да је из Свете Горе потекла и тежња за ширењем словенског језика и словенске књижевности, која је, савладавши првобитни утицај грчког језика и образованости, наметнула словенски дух и румунским провинцијама Влашке и Молдавије.[22]

Изнесеним мислима хтео сам да формулишем извесне погледе на сусрет и заједнички живот националних група на Светој Гори и на улогу коју је она одиграла с једне стране као коефицијент „православне

18 В. пре свега Fr. Dvornik, *The Slavs. Their Early History and Civilisation*, Boston 1959, 165 et pass. I. Dujčev, *Les Slaves et Byzance*, Etudes historiques à l'occasion du XI[e] Congrès international des sciences historiques, Stockholm, août 1960, Sofia 1960, 50 et pass. (са библиографијом).

19 Библиографију грчких рукописа и повеља в. код M. I. Manoussakas, Ἑλληνικὰ χειρόγραφα καὶ ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Βιβλιογραφία, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 32 (1963) 377 et pass. Допуне о грчким и словенским рукописима: G. Soulis, ΕΕΒΣ 28 (1958) 510 et pass.

20 E. Kourilas, Τὰ Ἁγιορειτικὰ ἀρχαῖα καὶ ὁ Κατάλογος τοῦ Πορφυρίου Οὐσπένσκη, ΕΕΒΣ 7 (1930) 180 et pass.; 8 (1931) 66 et pass.

21 M. Lascaris, *Arsène Suchanov et les manuscrits de l'Athos*, Byzantion 28 (1958) 543 et pass. P. Lemerle, *La vie ancienne de Saint Athanase l'Athonite composée au début du XI[e] siècle par Athanase de Lavra*, Le Millénaire du Mont Athos I, 65, n. 14.

22 G. Tsioran, Σχέσεις τῶν Ρουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἁγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ρώσων, Athènes 1938, 49 et pass.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

синтезе", „православне заједнице", а са друге као фактор националног издвајања и еманципације. Анализујући значење и ширину „православне синтезе", трудио сам се да истакнем њене културне, политичке, друштвене и правне стране и да издвојим два сукцесивна циклуса, циклус „византијског хеленизма" и циклус „неохеленизма". Посебно сам подвукао супротну појаву, тојест утицај велике монашке заједнице у рађању тежњи за осамостаљењем. Опажања која сам изнео свакако су недовољна и имају карактер привремених, али, верујем, плодних претпоставки.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКА ПОВЕЉА СТЕФАНА ПРВОВЕНЧАНОГ И МОТИВ РАЈА У СРПСКОМ МИНИЈАТУРНОМ СЛИКАРСТВУ

СВЕТОЗАР РАДОЈЧИЋ

У Хиландарској повељи Стефана Првовенчаног на два места описује се Света Гора као земаљски рај.[1] Првовенчани употребљава у аренги своје повеље стара упоређења о врту земаљског раја, о дрвету живота и рајским птицама.[2] То опште место средњевековне књижевности Првовенчани је дао толико свеже и искрено да се оно и данас чита као да је јуче написано. Кад је Немања подигао синове, прича Стефан у повељи, он је почео да помишља на одлазак у Свету Гору. Узносећи своје мисли, старац у машти

„виде издалека равну ливаду, красну по изгледу, лепу створењем. А посред ње стојаше дивно дрво кружно гранама, густо лишћем, преукрашено цветовима и пуно плода, које даје добар мирис. А поред дрвета беше се настанила птица слаткогласна, кротка у седењу, тиха у песмама, весела у игри, јасна у шаптању, која је једна од мудрих птица љубави и слатко његово дете.

Некада ми по вези рођења беше брат, звани Сава монах, који седаше у дрвету, у Светој Гори, неућутним гласом, високим грлом и јасним звуком мењајући прелепе и пречудне гласове, и необичне песме појући и појаше, чији глас уђе у уши пречуднога и дивнога господина ми светога Симеона, часнога старца, а овај беше далеко од птице; а они који седе на доњим гранама, својим гласовима весело помагаху ка њезином слатком гласу . . .“[3]

Све је то била визија, али касније Бог услишава молбу старца и он предаје престо Првовенчаном, оставља државу и силази у Свету Гору међу монахе:

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

„а посред њих свију нађе слаткогласну птицу, Саву монаха."[4]

Враћајући се на тумачење рајског врта, Првовенчани редом објашњава:

„а чисто лишће и прекрасни цветови (то су) пророчке проповеди, тј. учења часних јеванђеља и апостолских предања, и отачаске заповести. А што је пуно плодова, то је уздање, корен вере, а добре наде (то су) плод ... Зажеле (Немања) и ваистину се одмори на дрвету ... О богољубни господине мој, описаћу виђење пет твојих премудрих чула, слушање онога дрвета, мирисање, појање, миловање птица и излетање, и остало."[5]

Знатно краће и св. Сава у Животу Немањином понавља исто упоређење о ливади мира, о дрвећу и плодовима и о себи — истина не спомињући се именом — као о птици слаткогласној, „пустинољубној" грлици.[6] Св. Сава се у овој појединости одваја од брата; он не истиче као Првовенчани привлачну моћ песме рајске птице, већ се одређеније упоређује са грлицом, подсећајући се њезиних особина из Физиолога.[7] На крају пасуса о Светој Гори као рају, св. Сава знатно јасније говори о томе како се Немања свим својим чулима предао безграничној родитељској љубави:

„Јер ваистину, зажеле и почину (Немања) на красној ливади, на којој појаше птица, мењајући гласове, и насићиваше се са пет премудрих чула: гледањем, слушањем, мирисом, гласањем и миловањем птице."[8]

Већ је издавач хиландарске повеље Првовенчанога, А. Соловјев[9], истакао књижевну лепоту ових места и њихову међусобну зависност. За опис Свете Горе Соловјев вели да је значајан уметак, али примећује да је алегорија продужена на „један доста вештачки начин"; цела символика њему је „нешто мутна и нејасна".[10] Занесен искреношћу Стефановог писања, Соловјев завршава своју расправу присећајући се узбудљивих речи о „пролетњој днини, дивном дрвету и слаткогласној птици".[11]

И Л. Мирковић, преводилац повеље Првовенчаног и Живота Немањиног од св. Саве, зауставља се на описима Св. Горе — земаљског раја — и даје уз њих један кратак, учени коментар.[12]

1 А. Соловјев, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из год. 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор V (Београд 1925) 62–89. Делове ове повеље штампали су Ст. Новаковић (Законски споменици, 385) и Д. Анастасијевић, Глас ХСП (1913) 771.

2 А. Соловјев, *о. с.*, 67–69. О аренгама у српским повељама cfr. Ст. Станојевић, *Студије о српској дипломатици, V, Аренга (Proemium)*, Глас 94 (1914) 192–229.

3 Л. Мирковић, *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, Београд 1939, 163.

4 Л. Мирковић, *о. с.*, 165.

5 Л. Мирковић, *о с.*, 165–166.

6 Л. Мирковић, *о. с.*, 124.

7 По епитету да је грлица "пустинољубна" може се претпоставити да навод у Житију Немањином није директно узет из Физиолога већ из романа о Алексију, божјем човеку – cfr. St. Novaković, *Physiologus*, Starine XI (Zagreb 1879) 181–203. Новија литература у: Цв. Кристанов и И. Дуйчев, *Естествознанието в средневековна България*, София 1954, 158–181.

8 Л. Мирковић, *о. с.*, 124.

9 А. Соловјев, *о. с.*, 73.

10 А. Соловјев, *l. c.*

11 А. Соловјев, *о. с.*, 80.

12 Л. Мирковић, *о. с.*, 232.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Недавно је Ст. Хафнер, у својим студијама о старосрпској династичкој историографији, написао неколико запажања о истим пасусима.[13] Хафнер доста брзо прелази преко тих делова аренге у повељи и оцењује их као: »eine mit schwerer Rhetorik beladene Einlage... deren Zweck es ist, uns auf möglichst literarisch betonte Art das Zusammentreffen zwischen Vater und Sohn auf Athos mitzuteilen...«[14] Хафнер тачно примећује да је опис Свете Горе реторички топос, јако несамосталан и старински и закључује: »Diese literarischen Gemeinplätze entstammen der antiken Rhetorik und sind Darstellungen von Ideallandschaften, des locus amoenus.«[15]

Земаљски рај у повељи Првовенчанога свакако је описан према византијским узорима, али се скоро исти описи раја могу наћи и у старој француској књижевности. Наводим само један пример, изглед раја у дидаскалијама мистерије о Адаму: »Serantur odoriferi flores et frondes; sint in eo diverse arbores et fructus in eis dependentes ut amenissimus locus videatur.«[16]

Основни закључак да је Првовенчани свој опис Свете Горе преузео из старијих узора свакако је тачан, али је — у исти мах — сувише уопштен. Има у описивањима и поређењима Првовенчанога много појединости које су у општој оцени остале незапажене и потцењене као сувише схематичне, па и мутне. Међутим, сликовитост текста Првовенчанога наметљиво је конкретна кад се упореди са сасвим одређеним сликаним представама раја. За однос литерарног описа парадеисоса према слици раја нарочито је важно место у коме се алегорично описује боравак Немањин на Атосу после састанка са светим Савом. Опет се спомињу: ливада и дрво[16a] и слаткогласна птица и прелази се на појединости: чисто лишће и прекрасни цветови то су пророчанске проповеди, учења часних јеванђеља, апостолска предања и заповести отаца; та символика лишћа и цвећа хришћанске књижевности и даље се наставља у сликама: плодови су нада (уздање), корен вере, а добре наде су плод итд. Кад се одвоје символична тумачења, остају као слика: ливада, дрво, птица, лишће, цветови и плодови. Сви ти елементи појављују се на јако стилизованим описима раја у минијатурном сликарству.

У раскошно илуминираним четворојеванђељима — од XII до XV века — често се понављају заставе, пред почецима јеванђеља, као символичне слике раја. На правоугаоним пољима, на златној основи, симетрично се распоређују: лозе, стилизовано дрвеће, цвеће, плодови и птице.

13 St. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 60, 62, 64.

14 St. Hafner, *o. c.*, 62.

15 St. Hafner, *o. c.*, 64.

16 V. Galante – Garrone, *L'apparato scenico del dramma sacro in Italia*, Torino 1935, 30.

16a Дрво као симбол раја, са рајским птицама, често се понавља у византијској уметности. Рајско дрво, дрво живота („arbor vitae"), појављује се у разним техникама; једно од најлепших очувало се у емаљу, на чувеној млетачкој *Pala d'oro*; Фолбах га описује: „*su un fondo azzurro... un albero color turchese con frutti chiari e rotondi e con foglie rosse e azzurre su sette rami, sui quali posano cinque uccellini gialli e azzurri...*" W. F. Volbach, *Gli smalti della Pala d'oro*, № 151, Estratto da „*La Pala d'Oro*", s. d., 1966, 66, са литературом.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

У нашем минијатурном сликарству најлепша заглавља са мотивом раја сачувала су се у познатом српском јеванђељу из Британског музеја; иако је овај рукопис настао 1354. године, његове минијатуре нису типичне за XIV век, већ се директно ослањају на старије византијске минијатуре истог типа из XII века. Скоро све појединости које Првовенчани наводи у својим описима земаљског раја: дрвеће, птице, лишће и цвеће, појављују се на заглављима српског лондонског јеванђеља на fol. 89 r., на почетку јеванђеља Марковог и на fol. 145 r., на почетку јеванђеља Лукиног. Познат је и аутор ових фино изведених минијатура, „расодер" Калист, који је у истом јеванђељу насликао портрет серског епископа Јакова, наручиоца рукописа.[17]

Могло би се посумњати да ли су та декоративна заглавља на златној основи — са скоро свим појединостима рајског амбијента — заиста слике раја, да није сачувано једно писмено сведочанство које недвосмислено тумачи једну знатно скромнију вињету пред јеванђељем као рај. У софијском делу поп Добрејшовог јеванђеља, на fol. 121 r. постоји један орнаменат: преплетени кругови и срцолике шаре, а изнад њега сачувао се стари запис: се ѥстъ ραй иже нарицаетсѧ парадись.[18]

Значи, да је у терминологији старих илуминатора и кописта постојао назив за одређено орнаментисано поље у јеванђељима, да се то поље, „равна ливада" како пише Првовенчани, заиста називало рај — и још тачније, рај који се зове парадеисос.

Кад Првовенчани описује лепоте раја, он као да гледа на минијатуру. Набрајајући лепоте цвећа, птица, дрвећа, плодова, он их ређа и као декоративне облике и као асоцијације — симболе из књижевности. То сложено стапање сликовитог, симболичног, књишког и ученог у аренги повеље Првовенчаног постаје много јасније ако се упореди са уметничким делима исте тематике. У симболичној слици Св. Горе, пуној дрвећа, цвећа и плодова доминирају благогласне рајске птице; њихова песма има чудотворну привлачну моћ. Првовенчани изричито каже да је Немања дошао у Свету Гору, земаљски рај, да се насити „краснога гласа пречудне оне птице", Саве монаха. То упоређење св. Саве са рајском птицом још јаче везује текст повеље Првовенчаног за српску уметност, и то директно за скулптуру студеничке Богородичине цркве. „Пречудна птица" рајска у уобразиљи средњевековног човека имала је заиста необични изглед, чудотворну моћ и загонетно име.

У фантастичној зоологији средњег века међу становницима земаљског раја појављује се и — сирена. Како је фатална заводница, певачица из античке митологије, прешла у хришћански рај може се доста јасно разабрати из хришћанских легенди о рајској птици сирени, или „алконосу" („алконосту"). Већ је Н. В. Покровски у својој чувеној студији Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства[19], пока-

17 M. Harisiadis, *Les miniatures du Tetraévangile du métropolite Jacob de Serres*, Actes du XII^e Congr. intern. d'études byzantines, III, Beograd 1964, 121–130. О датирању рукописа cfr. М. А. Пурковић, *Календар расодера Калиста*, Гласник Српске православне цркве XXX 7–8 (1951) 100–101.

18 Б. Цонев, *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Нар. Библ. в София*, София 1910, 18.

19 Н. В. Покровский, *Страшный суд в*

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



ЈЕВАНЂЕЉЕ СЕРСКОГ МИТРОПОЛИТА ЈАКОВА, ЗАГЛАВЉЕ НА ПОЧЕТКУ ЈЕВАНЂЕЉА ПО МАРКУ, СРЕДИНА XIV ВЕКА (БРИТАНСКИ МУЗЕЈ, ЛОНДОН)

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

зао како се сирена преобразила од злог бића античке митологије у добро биће хришћанског раја. Изглед грчке сирене остао је према старој дефиницији: »Desinit in avem mulier formosa superne« и њен глас је задржао чудотворну привлачну моћ и у средњем веку. Захваљујући гој особини, стара негативна сирена постала је у хришћанству позитивна, њен рајски глас:

Праведным будущую радость возвещает
Которую Господь святым своим обещает.[20]

Покровски не објашњава име и порекло рајске птице „алконста", у каснијој традицији синонима сирене, која се у словенским текстовима зове сирин (као nom. masc.). И стари српски писци сирену називају сирин; на пример, анонимни Раваничанин (1392—1398) синове кнеза Лазара упоређује са сиринима.[20a] У уметности — на рељефима и минијатурама — представља се и као мушко и као женско. „Алконост" је очевидно ἡ ἀλκύων, ονος — alcedo hispida — у преносном смислу певачица, нарочито тужна певачица. Алкиона је у грчкој митологији била символ верности, тужне песме и — мира; латински термин alcedonia значи: »die Tage glücklicher Stille«. Нова тумачења античких митолошких бића била су у средњем веку обична појава и према томе ни стапање сирене са Алкионом у једно биће не представља неки изузетак. Изглед сирене алконоста био је у византијској уметности устаљен: птичји део подизао се до врата, тако да је само глава била људска — мушка или женска. У раном средњем веку, под утицајем живљих античких традиција, сирена је и на рељефима који приказују рај показивана као mulier formosa, нага до појаса.[21] Г. К. Вагнер, расправљајући о скулптури владимиро—суздалске Русије, недавно је покушао да прикупи све податке који се односе на представе и символику сирина—„алконоста" у старијој руској уметности; прецизна излагања аутора ипак су остала фрагмент, највише због тога што је иницијална орнаментика „животињског стила" — у којој се често јављају сирене — сасвим слабо публикована.[22] Међутим, шири закључци до којих је дошао Вагнер нарочито су драгоцени. Паралелна испитивања старе уметности и књижевности навела су Вагнера да цитира — скоро као мото свога рада — речи једног старијег руског писца из XIX века о важности конфронтирања старог уметничког дела са њему савременим текстовима. Заиста постоји често: неразрывная, крепкая связ памятников зодчества с памятниками слова . . .[23] Иста рајска птица — сирин или алконост — која се толико пута спомиње у аренги хиландарске повеље Стефана Првовенчаног, појављује се и на западном

памятниках византийского и русского искусства, Труды VI арх. съезда в Одессе (1884), том III, 1887 – по сеп. отиску, 1 – 97.

20 Н. В. Покровский, *о. с.*, 69.

20a Cfr. Ђ. Радојичић, *Развојни лук старе српске књижевности*, Нови Сад 1962, 141 – 142. Недоумица Ђ. Радојичића у коментару сасвим је излишна.

21 F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, zweite Aufl., Mainz 1952, No 12, Taf. 3 und 61, s. 26.

22 Г. К. Вагнер, *Скульптура владимиро-суздальской Руси*, Москва 1964, 126 – 127.

23 Н. Чаев, *О русском старинном зодчестве*, „Древняя и новая Россия", СПБ. 1875, No 6, стр. 152 – по Г. К. Вагнеру, *о. с.*, 7, прим, 7.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

порталу студеничке Богородичине цркве.[24] На надвратнику пролаза, у средини, била је изваjана ружа, цвет, од које је остао само средњи део[25]; десно и лево од руже вију се волуте лозе са цвећем и лишћем; у свакој волути изваjана је по једна животиња. Прва са леве стране је савршено очувани сирин, птица-човек са малом „фригијском" капом на глави. Иза њега стоји орао раширених крила.[26] Не упуштајући се у сложену иконографију скулптуре студеничког западног портала у целини, хтео бих само да подсетим да рељефи надвратника са горњим профилом украшеним палметама, у односу према централној теми у линети, служе као украс подножја на коме је престо са Христом и Богородицом. У томе склопу птица сирин и орао стоје десно од престола — о деснѹю бога.

Протумачена текстом аренге из хиландарске повеље Првовенчаног, рајска птица на студеничком порталу као да је заиста инспирисала уобразиљу краља-књижевника. Све се слаже до појединости. Рајска птица на улазу у земаљски рај, у цркву Богородице студеничке, стоји пред сада тешко оштећеним цветом — дрветом живота. Он је свакако символ Доброга и својим гласом „као магнет"[27] привлачи верне да се предају лепотама рајским и да забораве овоземаљске неприлике. Иста рајска птица у повељи и на порталу неодољиво наводи на упоређење које намеће сам Првовенчани. Томе се не противе ни хронолошки односи између довршавања скулптуре (око 1190—1197), одласка св. Саве на Атос (1192) и издавања повеље (око 1200—1202).[28] Јаки разлози говоре за то да је Сирин уз подножје престола Богородичиног исклесан као символични лик Саве монаха. Чини се да је већ постојеће уметничко дело из главног породичног манастира подстакло Првовенчаног да толико живо и опширно развије паралелу о брату — рајској птици. Ову претпоставку учвршћује сам Првовенчани једним пасусом из очеве биографије. Описујући како је отац зидао Студеницу, Стефан, опет веома поетично, прича: Немања се трудио „око цркве Пресвете, бринући се о њој да буде брзо свршена. Јер када овај мој господин свети гледаше где се уздиже храм Пресвете, верујте ми, о господо и браћо, да сам видео како је ум уперио на висине као неки небопарни орао (и ꙗко нѣкоѥмоу небопарьноу ѡрлоу . . .) држан на земљи везом железних уза, па се истргао и узлетео увис, да дође до онога бесмртнога и светога извора, и да види храм божанственога града вишњега Јерусалима, чији грађанин и ваистину постаде."[29]

24 А. Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњевековној Србији*, Београд 1953, 68, сл. 63.

25 А. Дероко, *о. с.*, 122, сл. 158 – на цртежу је средњи, оштећени део реконструисан.

26 А. Дероко, *о. с.*, сл. 63.

27 Н. В. Покровский, *о. с.*, 67. Једна "объяснительная надпись" уз минијатуру сирене нарочито је исцрпна: „Птица райская алконостъ; до персій же подобаетъ аки дѣвица; такову ее Господь сотворилъ и в раю ей жити повелѣлъ, да живя красно воспѣваетъ и святыхъ лики тамь прославляетъ, будущую радостъ сказуетъ. Здѣ живяй не можетъ слышати (ея), аще слышатъ получитъ, тотъ себе сего свѣта лишитъ, не душа отъ тѣла разлучается, но умъ къ тамошнимъ плѣнится, родителей и жену и чада забудетъ, аки чужъ и страненъ будетъ внимати, но бы ему тамо пребывати, идѣже она красно воспѣваетъ и пѣсньми аки магнитомъ привлачаетъ . . .".

28 Љ. Стојановић, *О годинама у Савину Житију Стевана Немање*, Прилози V (1925) 90 – 91.

29 Л. Мирковић, *о. с.*, 187; цитат ори-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Сама слика да се Немања подиже увис као небопарни орао пореклом је из античке символике; владарска апотеоза увек је иконографски везивана за лет орлова[30] — али Првовенчани не црпе инспирацију из толико далеке прошлости. Састављајући Живот очев, књижевно образовани Стефан присећа се места из Похвале Светој браћи Ћирилу и Методију и из ње преузима упоређење о Немањи-орлу; исти епитет добија Константин (Ћирил) одмах на почетку III главе Похвале.[31]

Своје највише вољене Првовенчани украшава узвишеном символиком: брат му је рајска птица, а отац небопарни орао. У обиљу ласкавих упоређења Стефан бира слике за одређене прилике: св. Сава је рајска птица кад својим гласом привлачи оца у Свету Гору, а Немања је орао у данима кад се жури да доврши Студеницу. Удружени својим врлинама отац и син појављују се заједнички на студеничком порталу у прикривеним облицима символа: као рајска птица и орао.

Тешко би се у некој претераној критичности могло посумњати да је паралелност тих символа у књижевности и пластици случајна.

Сирин и орао испод престола Богородичиног, на десној, праведничкој, страни студеничког портала остали би свакако загонетни да их није открио Првовенчани тако одређеним сведочанством својих речи. Упада у очи да је св. Сави дата предност. Она се осећа и у каснијој судбини оба символична мотива. Истицање сирина као главног символа раја у нашој уметности, до XIV века, као да је било у некој приснијој вези баш са литерарним, опширним и поновљеним упоређењем св. Саве са рајском птицом. Умиљатост те птице подједнако је суптилно показана и у финој, мекој моделацији елегантних облика рељефа и у тексту Првовенчаног, нарочито у пасусу у коме се описује како Немања свим својим чулима ужива у лепоти, гласу, мирису и мекоћи рајског бића.[32] Набрајање чула на томе месту вероватно је пренесено из Јована Егзарха, иначе потпуно предавање себе свим чулима било је омиљено и често се понављало у књижевности; са тим мотивом почиње Вијон једну своју песму.[33] Текст хиландарске повеље Првовенчанога са заиста опширном аренгом о рајској птици морао је бити добро познат хиландарским монасима, нарочито копистима, илуминаторима и осталим члановима манастирског скрипторија[33a]; према томе, појава заглавља са птицама у хиландарским рукописним јеванђељима неће бити случајна. Већ сам у два маха спомињао грубо изведено и

гиналног текста о орлу: P. J. Šafařík, *Památky dřevniho pisemnictví Jihoslovanův*, Praha 1873; Život Sv. Symeona od Krále Štěpána, vyd. P. J. Š., druhý otisk, Praha 1868, 10.

30 Доста је навести само Апотеозу Антонина Пија и Фаустине из ватиканског cortile della Pigna.

31 F. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija, Ljubljana 1951, 137. Гривец оригинал преводи на словеначки: „(Konstantin) Kvišku vzletaje kakor orel z duhovnimi krili..."

32 Л. Мирковић, *о. с.*, 166 – паралелно место код св. Саве у истом издању, 124.

33 Глава 25. Јована Егзарха: ѡ чоγвствѣ сада је најприступачнија у издању И. Дујчева (*о. с.*, 89 – 90). Вијонова балада (La requête de Villon présentée à la cour de Parlement...) почиње истим набрајањем:

Tous mes cinq sens, yeux, oreilles et bouche,
Le nez et vous, le sensitif, aussi;
Tous mes membres, où il y a reproche
En son endroit un chacun die ainsi:...

cfr.: J. de Marthold, *Oeuvres de François Villon*, Paris 1921, 114.

33a О популарности мотива рајске пти-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

слабо очувано заглавље хиландарског четворојеванђеља бр. 22, на fol. 148 v.[34] Грифон и птица у овом заглављу представљају неспретно понављање сјајно изведених животиња у волутама на надвратнику студеничког западног портала. Та наивна реинтерпретација једног високог узора већ улази у онај процес мутног претапања високе уметности у скромни занат, прожет елементима примитивизма. Застава из хиландарског четворојеванђеља бр. 22 смела би се, хипотетично, везати за сажете символичне представе раја, али се никако не бих усудио да сва каснија заглавља са птицама у српским рукописима XVI и XVII века тумачим као свесна подражавања одређеног мотива раја. Само мајстори који су припадали елити илуминатора, као што је био Калист, били су способни да на једном узвишенијем нивоу суверено и прецизно сликају рајске пољане са цвећем и птицама — слике које лепотом уметничке обраде достижу висине негованог стила Стефанове повеље Хиландару.

це у нашој каснијој књижевности cfr.: П. Попович, *Обзор истории сербской литературы*, СПБ. 1912, 112 – 113.

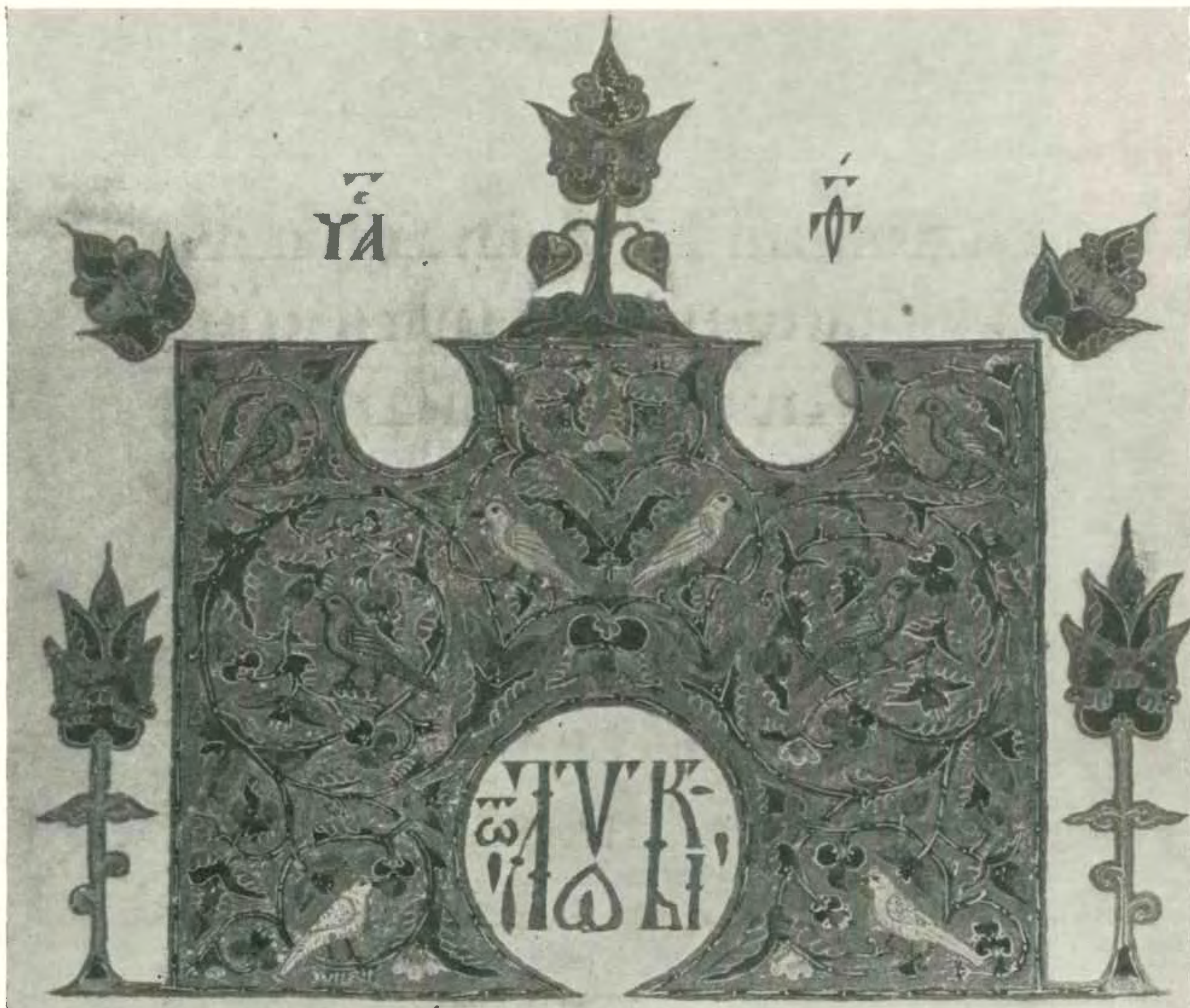
34 С. Радојчић, *Уметнички споменици манастира Хиландара*, Зборник радова Византолошког института 3 (Београд 1955) 165; id., *Студије о уметности XIII века*, Глас CCXXXIV 7 (Београд 1959) 10, табла XXVIII, сл. 28.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ЗАПАДНИ ПОРТАЛ БОГОРОДИЧИНЕ ЦРКВЕ У СТУДЕНИЦИ, СИРИН И ОРАО, КРАЈ XII ВЕКА



Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



ЈЕВАНЂЕЉЕ СЕРСКОГ МИТРОПОЛИТА ЈАКОВА, ЗАГЛАВЉЕ НА ПОЧЕТКУ ЈЕВАНЂЕЉА ПО ЛУКИ, СРЕДИНА XIV ВЕКА (БРИТАНСКИ МУЗЕЈ, ЛОНДОН)

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

LA CHARTE DE CHILANDAR DE STEFAN PRVOVENČANI ET LE MOTIF DU PARADIS DANS LES MINIATURES SERBES

Dans la charte du roi Stefan Prvovenčani du monastère de Chilandar, on trouve une description détaillée du paradis, description reprise — avec moins d'ampleur — dans la biographie de Stefan Nemanja écrite par St. Sava. Dans les deux textes, l'image du paradis ne diffère pas beaucoup des fréquentes descriptions déjà établies (stéréotypes) des paysages idéalement embellis de la littérature antique et médiévale. Le *locus amoenus* est représenté chez les deux écrivains précités comme un jardin somptueusement paré de fruits et de fleurs avec oiseaux chantant d'une voix suave. Les descriptions parlent d'arbres, de fleurs, de feuilles, de fruits et d'oiseaux. Tous ces détails se trouvent assemblés dans les en-têtes décoratifs des manuscrits byzantins, surtout dans ceux du XII^e siècle. Dans les miniatures serbes du XIV^e siècle, les en-têtes avec feuilles, oiseaux et fleurs sont surtout riches dans l'évangile du métropolite Jacob de Serrès qui se trouve actuellement au Musée britannique. On voit d'après un texte de l'en-tête décoratif de l'évangile du prêtre Dobrejšo du XIII^e siècle, que les copistes et les enlumineurs médiévaux qualifaient cet ornement de paradis — ou plus précisément, tel qu'il est cité dans l'évangile de Dobrejšo, »c'est le paradis qu'on nomme paradeisos«.

On peut conclure d'après ce qui a été dit que le paradis terrestre, dont on connaît la place dans la littérature, avait aussi son thème correspondant dans les miniatures, thème particulier plutôt lié à la représentation antique du paradeisos. Dans ce paysage idéal de paradis-jardin, c'est l'oiseau du paradis qui est surtout mis en relief. On le désigne souvent dans les textes slaves par les noms antiques, ALKONOST, ἡ ἀλκύων, en latin *alcedo)* ou sirène. Dans les textes serbes, et russes ce nom est du genre masculin: SIRIN, SIRINA. Le roi Stefan Prvovenčani appelle carrément son frère le moine »oiseau du paradis«, le montrant accroupi sur un arbre et par sa voix enchanteresse attirant son père Nemanja vers le Mont Athos, le paradis terrestre. Au XIV^e siècle, un autre écrivain serbe anonyme compare les fils du comte Lazare aux oiseaux du paradis, les sirènes. Les sirènes, êtres fatals de la mythologie antique, deviennent dans la symbolique chrétienne l'incarnation des qualités positives. Par leur voix douce elles prédisent et glorifient les beautés du paradis.

La somptueuse plastique du portail ouest de l'église de la sainte-Vierge de Studenica indique que la symbolique de la sirène-oiseau du paradis était bien connue dans les milieux serbes dès la fin du XII^e siècle. »Sirin« sous les pieds de la Vierge du tympanon, avait pu inspirer le roi Stefan pour que celui-ci compare son frère Sava à l'oiseau du paradis.

La fréquente parallèle faite dans la littérature sur l'Athos, image du paradis terrestre, incitait les maîtres artistes travaillant sur commande des mécènes serbes, de reprendre ce thème dans les oeuvres sculpturales et dans les miniatures. Ce qui est frapant, c'est que ce thème littéraire et artistique jusqu'au XIV^e siècle ne peut être séparé des hauts cercles

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

dynastiques et du haut clergé. Dans le milieu populaire, ce motif d'origine antique a trouvé un écho au commencement du XVII[e] siècle dans les „Sermons” de Matthieu Divković et même dans un conte de la collection des oeuvres populaires, publiée par Vuk Karadžić, avec un sens assez simplifié.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКИ НОМОКАНОНИ

СЕРГИЈЕ ТРОИЦКИ

ДА ЛИ ЈЕ СВ. САВА ЗАВРШИО СВОЈ НОМОКАНОН У ХИЛАНДАРУ?

Иако је порекло Светосавског номоканона повезано са Хиландаром, било би погрешно мислити да је Сава тамо не само почео него и завршио овај свој најважнији рад. У Свету Гору он је дошао 1192. године, као младић од 17 година, а Хиландар је основао око 1197. године, када је, како он сам признаје у своме *Уставу за држање Псалтира,* слабо знао грчки језик[1], што потврђује и његов Хиландарски типик. Због тога се тада Сава још није могао да прихвати овог великог рада, који је готово цео преведен из многобројних грчких изворника. Сем тога, у Свету Гору он је дошао са намером да тамо остане до краја живота и, ако се после многих година вратио у отаџбину, он је то учинио „услед много љубазног, много молбеног и много сузног" писма свог брата великог жупана, а касније краља Стефана, али и тада „непрестано и неодступно желео је у Свету Гору, да тамо живот свој оконча".[2] И у првој деценији свог боравка у Светој Гори сви су његови интереси били везани за Кареју, за Хиландар и за целу Св. Гору, о чему сведоче како његови биографи тако и његови ранији радови, на пр. Карејски и Хиландарски типици, Хиландарска повеља, Устав за држање псалтира.

Извори не кажу када је Сава почео сакупљати грчке изворе и преводити их за свој Номоканон, али нема сумње да је он то почео тек онда када је решио да спасење своје душе не тражи путем личне аскезе, него путем служења цркви и отаџбини, а тај радикални преокрет у њему десио се под утицајем његовог оца Стефана Немање који се 1198. године, на Савину молбу — већ као калуђер — преселио на Свету Гору, и годину и четири месеца живео заједно са својим

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

сином. Иако је пре свог одласка из Србије предао власт сину Стефану, он је и у Св. Гори водио бригу о српској држави и цркви, а своје планове о српској цркви предао Сави, што се види на пример из Теодосијеве приче о последњим часовима Немањина живота: »И став пречасне руке своје на драгог сина и загрлив га *заповедив* му да сврши много, што (је) несвршено са српским црквама“.[3] И у праву је руски историчар цркве Е. Е. Голубински, који је већ пре готово сто година писао: „Мисао како о црквеном, тако и о државном узвишењу своје отаџбине није била код њега (св. Саве) нека случајна, него једна од најснажнијих и најдражих његових мисли; по свој прилици је он о томе добио од свог оца наредбу пред његову смрт“.[4]

Али и сам св. Сава је добро разумео да је за нормални живот сваке, чак и мале организације преко потребан неки правни регулатор, неки статут, и стога је већ у првим деценијама свог боравлења на Св. Гори написао два статута — Карејски типик за своју испосницу и Хиландарски типик за свој манастир, што је било и његово право као ктитора[5] ових нових црквених организација. Ова два статута имала су за Саву улогу припреме за много важнији и много тежи рад — за састављање Номоканона, статута за новостворену велику организацију, за аутокефалну српску цркву. И вероватно је он тај рад почео чим је после смрти свог оца, почетком XIII века, спремио Хиландарски типик. Први део тога рада, уводни део свог Номоканона, он је завршио још пре свог првог одласка у Србију, који се обично датира у 1208. годину.[6] Као основа за такву претпоставку служи садржај овог уводног дела, који је он превео са извора чија се идеологија битно разликује од идеологије даљег, основног дела Светосавског номоканона. Тај уводни део има шест глава са посебним бројањем, које у рукописима заузимају око 40 листова, при чему је као грчки оригинал за већи део — око 35 листова — послужио званични зборник канона и закона византијске цркве и државе, Номоканон XIV титула.[7] Пре овог Номо-

1 „Неразоумънь бѣх(ь) доброѣ грьчьскы“, Владимир Ћоровић, *Списи св. Саве*, Београд – Сремски Карловци 1928, 201, р. 27 – 28.

2 Доментијан, *Живот св. Саве*, превео Л. Мирковић, Београд 1938, 91 и 102, упореди 120.

3 М. Башић, *Старе српске биографије*, *Живот св. Саве*, Београд 1924, глава 6, стр. 124.

4 *Краткий очерк истории Православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской*, Москва 1871, 451: „Мысль как о церковном, так и государственном возвышении своего отечества была у него (св. Саввы) не какой нибудь случайной, а одной из самых крепких и заветных его мыслей, по всей вероятности, он имел об этом предсмертный наказ от своего отца”.

5 С. Троицки, *Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији*, Глас САН CLXVIII, 1935, 81 – 133, о типику 105 – 115; види такође приказ H. F. Schmid: Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte LIX, Kan. Abt. XXVIII, Weimar 1939, 611 – 633; Хришћанско дело 5, септ. – окт. 1939, 389 – 399 (превод).

6 Др Драгутин Анастасијевић доказује да је Сава први пут дошао из Хиландара у Србију већ 1205 – *Година преноса моштију св. Симеуна из Хиландара у Студеницу*, Богословље, 1926, 67 – 79, и *Је ли Сава крунисао Првовенчаног*, Богословље, 1937, 237 – 275, види 240, прим. 39.

7 Први чланак прве главе – историја васељенских сабора – превод историје првих шест сабора, која припада цариградском патријарху Герману I (715 – 730), узета је из рукописа Номоканона XIV титула атонске Лавре бр. 93, а историју VII васељенског сабора додао је, вероватно, сам св. Сава; други чланак садржи историјат свих

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

канона у Византији такво значење имао је Номоканон L титула Антиохијца Јована Схоластика, али пошто он није одговарао византијској црквено-политичкој идеологији цезаропапизма и источног папизма, за време цариградског патријарха Сергија (610—638) јеретика-монотелита, а такође и најближег сарадника, понекад и заменика цара Ираклија (610—641), његова канцеларија је у почетку спремила кратак анонимни чланак *О привилегијама најсветијег цариградског престола*[8]; затим, пре 629. године, у замену за Схоластиков Номоканон[9] спремила је у духу поменуте идеологије нови, такође анонимни, Номоканон XIV титула, који је већ на Трулском сабору 691. год. имао улогу званичног Номоканона православне цркве. Касније су у нови Номоканон биле укључене и нове допуне у истом правцу.

Међутим, Сава у првим годинама свог боравка на Св. Гори није имао потребне спреме за критичку оцену византијске канонске књижевности и стога је послушно следио ауторитет византијске патријаршије, а сем тога и цара, који је обично излазио у сусрет његовим плановима да на Св. Гори створи српски потпуно независни црквено-културни центар.[10] Због тога је он испочетка намеравао да, по примеру Бугарске, спреми за српску цркву превод — византијској власти угодног — Номоканона XIV титула, и већ је почео рад на таквом преводу. Али када је он још у Светој Гори добио од свог оца предсмртне црквено-политичке директиве, а за време свог боравка у Србији непосредно и добро упознао како прилике и потребе српске цркве тако и њене односе са охридском црквом, а у исто време изучио и канонске списе, туђе цариградској црквено-политичкој идеологији, на пример канонска тумачења неподмитљивог Зонаре, он је, слично св.

сабора, како васељенских тако и помесних, и превео га је Сава из Номоканона атонског Кутлумушког манастира, бр. 42 (В. Бенешевич, *Канонический сборник XIV титулов*, СПб 1905, 73, прим. 1), што доказује идентичност наслова овог чланка у овим рукописима. Кратке главе 2, 3. и 4. имају догматски садржај, у 5. глави преведена су два предговора Номоканона XIV титула – првоначални и 883. године додати од патријарха Фотија, 6. глава – регистар канонске синтагме XIV титула, која не одговара садржају основног канонског дела Светосавског номоканона и преведена је из грчке Синтагме XIV титула треће редакције.

8 О томе трактату види наше радове: 1) *Спор сшарої Рима са Новим на сшранама словенске Крмчије*, Посебно издање САН CCCXXXII, Београд 1960, 9 – 19 и 26 – 31 (грчки текст и старословенски превод); 2) *Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую*, Богословские Труды, Сборник второй, Москва 1961, 3 – 61.

9 Ово се види из неправичних прекора на крају првог предговора Номоканона XIV титула на адресу Схоластикова номоканона (Атинска синтагма Рали и Потли I, 7).

10 Захваљујући Савиној изванредној дипломатској вештини, Хиландар је од византијског цара добио положај царског манастира и због тога независност од атонске централне власти – протата, а заједно с тим, за разлику од свих осталих царских манастира, стварну независност и од власти цара, који је сачувао само једно право – да Хиландару да своје жезло, као симбол своје власти. У 13. глави Хиландарског типика Сава пише: "Ӑз же, смѣрены, погоубоу манастырьскоу поразоумѣх ѵ златѣ оу коних и ѵ троудѣ еже вь поути и оумолихь благовѣрные ѡне цесаре, ѣко не ходе игоуменіе кь нимь назнамениꙗ ради, нь взехь ѡдь нихь сталь да есть оу манастири вь мѣсто знаменіа цесарѣ" – Вл. Ћоровић, *Сйиси св. Саве*, Београд – Сремски Карловци 1928, 76, р. 7 – 17.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Методију[11], имао храбрости и одлучности да у даљем свом раду напусти званични византијски Номоканон и, делом у Србији, делом у Св. Гори, преведе остале главе канонског дела свог Номоканона из новог канонског списа треће четвртине XII века — Аристинове прераде и тумачења канонског синопсиса Стефана Ефеског, а када Аристинова тумачења нису одговарала његовим убеђењима, он је њих заменио Зонариним или својим тумачењима.[12] Други црквено-политички део свог Номоканона он је, већ као поглавар српске цркве, завршио не раније него 1220. године у Солуну, везаном за словенство, где је постојала богата црквено-правна књижевност, и после тога послао епископима српске цркве своје преводе, „Законске књиге", тј. цео Номоканон.

Извори не спомињу да ли је Сава у то време послао Номоканон и у Хиландар, али нема сумње да пре 1220. год. Хиландар није могао да добије Савин Номоканон, и како Доментијан тако и Теодосије први пут помињу Номоканон само када говоре о Савином раду у Солуну: „Дође у Солунски град и ту оставши колико хтеде, преписа многе законске књиге и о исправљању вере, које требоваше његова Саборна црква", пише Доментијан. Исто тако, он подразумева само Номоканон када даље пише: „Избра ту од својих ученика ... часне мужеве и, осветивши их, сотвори их епископима, предавши им свакоме законске књиге".[13]

Исто тако и Теодосије, описујући у 13. глави *Живота св. Саве* његов одлазак из Солуна, пише: „После тога, Свети, пошто собра све потребе, које припадају великој цркви, и узе са собом законске књиге ... путоваше к земли народа свога". Под „законским књигама" он ра-

11 Иако је св. Методије био у добрим односима са поглаварима византијске државне и црквене власти, он је превео за потчињену њему цркву у Моравији Схоластиков номоканон, а не званични анонимни Номоканон XIV титула. Види наше чланке: *Святой Мефодий как славянский законодатель*, Журнал Московской Патриархии 12, Москва 1961, 49 – 59 и Богословские труды, Сборник второй, Москва 1961, 83 – 141.

12 Стога не одговара стварности обични назив Светосавског номоканона "Фотијев" или "фотијевско – аристиновске редакције" (Вл. Ћоровић, *Сйиси св. Саве*, предговор, XLVI) или чак „Nomokanon von Photius" (Miloe Aranicki, *Rastko Nemanjić – der heilige Sava*, Wien 1940, 40).

13 *Живош св. Саве*, 121 и 126. Често, не узимајући у обзир значење речи "књига" у старословенском језику, тумаче ове речи у том смислу да је Сава у Солуну, сем Номоканона, превео још неколико књига и све послао епископима. На истом основу оспоравају чак ауторство св. Саве у погледу Номоканона, тумачећи речи "Архиепископле книгы" у поговорима рукописа Светосавске крмчије у смислу неколико књига или чак целе библиотеке, чији је сопственик био Сава, мада у ствари ове речи означавају Савин протограф Номоканона. Али реч "књига" имала је у старословенском језику друго значење него сада. Спочетка књига у једнини означавала је исто што и реч "букы" или "буква", на пример у Остромировом еванђељу (Лука, XXIII, 38), у Панонском житију св. Методија (глава V) и др., а у множини значи неки рукопис (βίβλος), на пример Еванђеље по Јовану (20, 30) ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ преведено је у Остромировом еванђељу: "въ книгахь сихь". У епохи св. Саве реч "книга" добила је и у једнини значај сваког писма и чак монографије, а у множини означавала је зборник, на пример Светосавски номоканон. "Сиѥ книги ... глаголемые ... законникь" (Иловичка крмчија, л. 398), "Сиѥ книгы, нарицаемыѥ номоканон" (Рашка крмчија, л. 1 Ундољског). Исто налазимо и у крмчијама Пећкој, Милешевској и Морачкој. А када су хтели указати на велики обим

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

зуме само Савин Номоканон, као и даље, кад у 14. глави саопштава да је Сава дао новопостављеним епископима „књиге законске“.[13a]

Међутим, у досадашњој литератури постоји мишљење да је Хиландар добио Савин Номоканон, или тачније његов први део — који укључује 6 уводних глава и 44 канонске главе — много раније, већ почетком XIII века, још пре него што је Сава спремио свој типик за Хиландар. Ову тезу заступа ауторитативни српски канонист др Никодим Милаш у приступу свога списа: *Зборник правила, која су примљена Православном црквом,* Нови Сад 1886, LXXXIII—XCI.

Али ни сам Милаш није био потпуно убеђен у правилност своје претпоставке. „Ово је — пише он — наша хипотеза и готови ћемо бити одустати од ње, чим нам се на основу историских факата докаже противно“ (XCI). У ствари, ова његова хипотеза стоји у контрадикцији са многим чињеницама које знамо о Савином животу и раду, док је једини разлог који Милаш наводи у потврду своје хипотезе потпуно погрешан.

Хиландарски типик спремио је св. Сава у самом почетку XIII века, а ми смо већ видели да је он у првим годинама свога књижевног рада био потпуно заузет атонским пословима, делио византијску црквено-политичку идеологију и, сем тога, слабо знао грчки језик, о чему управо сведочи и његов превод Хиландарског типика, што једногласно признају ауторитативни филолози. „Преводилац, као млад човек, није дотле дотерао да би умио боље преводити са грчког“, пише В. Јагић.[14] „Преводилац није знао добро грчки“, пише А. Белић.[15] „Преводилац није потпуно дорастао своме послу“, пише Вл. Ћоровић.[16] И цела Милашева аргументација заснива се на нетачном Савином преводу у Хиландарском типику једне грчке речи која има широки смисао. „Ми знамо, пише он, да је Сава готови Номоканон предао Хиландарским и Студеничким монасима ... У Хиландарском и Студеничком типику св. Сава напомиње монасима, да ’ни прѣданьнии вам номоканонь простиль ѥст’. Из овог ми дознаемо, да је св. Сава предао био монасима готови Номоканон, и да је то било прије, него што ће он оне типике заготовити. За Хиландарски се типик зна, да га је св. Сава написао после смрти

Номоканона, речи ”книгы” додавали су адјектив ”многе”, на пример, Доментијан и Теодосије. Сем тога у Солуну Сава није имао довољно за превод ”многих књига”, јер је морао тамо да преведе или бар да заврши други – законски – велики део свог Номоканона. Иако је тај део имао мање глава – 20 – него први канонски део, који је имао 44 главе, неке су главе у законском делу биле врло опширне. На пример, у Савином рукопису овог Номоканона 45. глава заузима 13 страна (203 – 225), а 55. глава (Прохирон) чак 58 страна, тако да законски део заузима више страна – 183 – него канонски – 163 стране. Међутим, у Србији Саву је чекао важан и хитан посао на организацији новостворене српске цркве и заштити њене независности, а са Солуном он није био везан и тамо је он боравио само толико ”колико хтеде” (Доментијан, *Живот св. Саве*, 121).

13a М. Башић, *Старе српске биографије*, 187 и 191.

14 *Типик Хиландарски и његов грчки извор*, Споменик САН XXXIV, други разред 31, 1898, 52.

15 *Прилошци историји словенског језика*, Глас САН LXII, други разред 39, 1901, 240.

16 *Списи св. Саве*, Београд – Сремски Карловци 1928, предговор, VIII.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Немањине (1200), дакле Номоканон морао је бити преведен у оно доба, кад је св. Сава у Хиландару боравио, а наиме између 1200—1208. године“ (стр. LXXXVI и LXXXVIII).

У даљем свом излагању Милаш знатно ограничава своју хипотезу у томе смислу да је Сава пре 1208. год. саставио и предао Хиландару само први канонски део свога Номоканона, који „захваћа 43 (44?) главе, а остале 21 (20?) главе стоје ван Номоканона и не састављају суставни део његов“ и биле су преведене тек у Солуну око 1220. године.

Али, пре свега, сем Савиног Номоканона постојали су још и други словенски старији номоканони, на пример номоканон преведен од св. Методија на почетку Моравске мисије, бугарски номоканон преведен за време цара Симеона, словенски номоканон, споменут (1142. године) у списку књига руских калуђера у манастиру Ксилургу.[17] Сем тога, наслов „Номоканон“ имао је већ у IX веку преведени епитимијни Номоканон Јована Постника, веома потребан манастирима за тајну исповести, а Хиландарски типик не каже да је Сава предао њима од њега састављени Номоканон, а ни други какав.

Кад је Милаш 1884. године писао предговор *Зборника правила*, Евергетидски типик још није био издат и Милаш није знао да је већи део Хиландарског — превод овог грчког типика, а ако упоредимо тај пасус Хиландарског типика, на који се позива Милаш, са његовим грчким оригиналом, видећемо да тај пасус не говори о Савином Номоканону:

„Πρὸς τούτοις ἐξορίζειν ἀφ' ὑμῶν φιλοχρηματίαν... ἐν ᾧ μὴ εὐδόκησεν ὁ προεστώς, οὔτε ὁ δοθεὶς ὑμῖν κανὼν συνεχώρησεν (Ћоровић, 147, р. 10-20).

„Кь симь же изгонити ѿт вась ... добытьколоубиѥ ... вь немь же не повелѣль есть игоумань, ни прѣданы вамь номоканьнь простиль есть” (исто, 143, р. 17—26, 144, р. 1).

41. глава Хиландарског типика, у којој налазимо спомен о Номоканону, има наслов: „Дроугоє пооучениє ко игумену и братіи“ и припада ктитору Хиландара, који је у то време — почетком XIII века — био сам св. Сава. Ова глава не спада у corpus clausum овог типика, него служи као нека допуна њему, и у тој допуни реч „Номоканон“ је превод грчке речи κανών, која у грчком језику има неколико значења[18], на пример значење сваког правилника. Али у дотичном случају важно је какво значење има ова реч у горе наведеном пасусу 42. главе Евергетидског типика, која је послужила као оригинал за 41. главу типика Хиландарског манастира. Ова глава забрањује калуђерима манастира „τὴν φιλοχρηματίαν“ — „любостяжание“, а такву забрану и реч κανών налазимо већ са додатком речи τῆς μονῆς или τοῦ μοναστηρίου два пута у 22. глави Евергетидског типика. Као и 40. глава, 22. глава спомиње и игумане и забрањује да неко од калуђера без знања игумана унесе у манастир чак ситни бакрени новац („ὀβολός” — „мѣдьница“) или

17 Споменик САН CII, 102 – 103.

18 E. A. Sophokles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York – Leipzig 1888, 627 – 628, наводи 9 значења речи ”κανών”.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

воће. Одавде је јасно да под каноном Евергетидски типик у 42. глави, као и у 22, не подразумева било какав други правилник, него управо сам Евергетидски типик и да је у овим главама реч канон = типик.

Међутим, у старословенском језику реч „канон" обично није имала тако широко значење и означавала је само или у цркви усвојено правило или врсту црквене молитве.[19] Стога се Сава и колебао како да преведе ову реч. Њен контекст није му дозволио да њу само транскрибује и у наслову 24. главе Хиландарског типика, која садржи превод 22. главе Евергетидског типика, он је оставио реч канон без превода, а у тексту 24. главе Хиландарског типика он је превео речи 22. главе Евергетидског типика „κανὼν τοῦ μοναστηρίου" речима заповѣді манастырьскиѥ и напослетку у 41. глави, највероватније под утицајем Номоканона Јована Постника, превео реч κανών у 42. глави Евергетидског типика речју номоканон, у саставу који има и реч оригинала κανών. На тај начин, св. Сава, говорећи о „Номоканону", подразумева ту свој манастирски типик за Хиландар, а не номоканон за целу српску цркву, пошто издати номоканон он, као обичан калуђер, тада још није имао права, док је издање типика за Хиландар било не само његово право него и обавеза као ктитора.[20] А номоканоне за целу цркву обично су преписивали епископи сами или, по њиховом налогу, стручни преписивачи.

Одавде видимо да ни Хиландарски ни Студенички типик, који у својој 12. глави буквално понавља пасус 41. главе Хиландарског типика о Номоканону, не доказују да је Светосавски номоканон постојао у Хиландару већ пре 1208. године, како то тврди Никодим Милаш.

Али одавде још не следује да неки рукопис Савиног Номоканона није постојао у Хиландару у XIII веку, јер постоје чињенице које дају основ за претпоставку да је такав рукопис тамо постојао и пре 1295. године.

О томе ћемо писати у следећој глави.

19 У *Сйисима св. Саве* Вл. Ћоровића реч "канон" налазимо 4 пута (стр. 10[12], 11[4], 127[10] и 177[18]) и само у смислу црквене молитве. Када у грчким оригиналима ова реч има други смисао, Сава не транскри-бује њу, него преводи другим словенским речима: исправлениѥ, стр. 62, р. 4 и 9, заповѣдь, стр. 107, р. 2, 6, 10, 11; 109, р. 21; законь, стр. 123, 4. 3, 4, 5, а када је она употребљена у смислу молитве (стр. 127[10]), транскрибује.

20 Види примедбу бр. 5.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ЛИТЕРАТУРА

1.
Амфилохий архимандрит, *Описание рукописей Новоиерусалимского монастыря*, Спб 1859, 63—65.

2.
В. М. Ундольский, *Описание рукописей Московской Патриаршей библиотеки*, Чтения в Обществе истории и древностей российских II, Москва 1867, 38—56.

3.
А. С. Павлов, *Первоначальный Славяно-русский Номоканон*, Ученые записки Казанского Университета, 1869; сепарат, Казань 1869, 62—63, поговор 88—90.

4.
В. М. Ундольский, *Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского*, Москва 1870, No 25, кол. 29—31.

5.
О. Бодянский, *По поводу описания Воскресенского монастыря*, Чтения в обществе любителей духовного просвещения, Москва 1871, 207.

6.
И. И. Срезневски, *Крмчија књиіа срйскоі йисма XII—XIV в.*, Старине III (1871) 189—202 поговор 200—201.

7.
Амфилохий архимандрит, *Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки*, Москва 1876, No 29, стр. 63—65.

8.
Н. Милаш, *Крмчија Савинска*, Извештај прав. Богословије, сепарат, Задар 1884, 7—8.

9.
П. М. Строев, *Описание рукописей монастырских ...*, Спб 1889, No 52 и 53, стр. 252 сл.

10.
Л. Кавелин, архимандрит, *Рукописи сербского письма XIII—XVIII в., находящиеся в библиотеках Московской губернии*, Москва, No 32, стр. 5.

11.
И. И. Срезневский, *Обозрение древних русских списков Кормчей книги*, Спб 1827, 47—84, поговор 81—82.

12.
В. В. Качановский, *Славянская Кормчая*, Известия руск. языка и словесности Ак. Наук II (1897) 1040—1102 и Старине XII, 234—238. Извод из 61. главе Рашке к., 360, р. 15 — 363, р. 12.

13.
Љубомир Стојановић, *Стари срйски зайиси и натйиси* I, 190, бр. 38 (поговор).

14.
М. И. Бенеманский, Ὁ Πρόχειρος νόμος, 1906, 475—477.

15.
П. А. Лавров, *Палеографическое обозрение Кирилловского письма*, Петроград 1914, 214—225.

16.
А. В. Соловјев, *Одабрани сйоменици срйскоі йрава*, Београд 1926, 35—37 (поговор будимљанског еп. Теофила и варијанте из других Крмчија).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

17.
Е. Карский, *Славянская Кирилловская палеография*, Ленинград 1928, 19, 38—39, 268—269, 338—339, 408 (поговор).

18.
А. В. Соловјев, *Светосавски номоканон и његови преписи*, Браство XXVI (1932), сепарат, 28—29.

19.
М. Пурковић, *Српски епископи и митрополити средњег века*, Скопље 1935, 14.

20.
С. В. Троицки, *Ко је превео Крмчију са тумачењима*, Глас САН CXCIII (1949) 126—127.

21.
Исти, *Како треба издати Светосавску Крмчију* (*Номоканон са тумачењима*), Споменик САН CII, Одељење друштвених наука 4 (Београд 1952) 35 и 118.

22.
В. А. Мошин, *Др. Сергије Троицки, Како треба издати Светосавску Крмчију* (приказ), Слово 2 (Загреб 1961).

23.
С. В. Троицки, *Да ли је словенски номоканон са тумачењима постојао пре светог Саве*, Слово 4—5 (Загреб 1955) 120—121.

24.
Исти, *Извештај о научном путовању у СССР 1956 год.*, Гласник САН VIII 2 (1957) 233.

25.
P. Ivan Žužek, *Kormčaja kniga, Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Orientalia Christiana Analecta 168 (Roma 1964) 31, 49.

Рашки номоканон могао би са већим правом да носи назив Хиландарски, јер је преписан за Хиландар и од почетка XIV века до средине XVII века припадао Хиландару, али пошто је у његовом поговору споменуто да је он преписан у Расу, обично се зове Рашки, а понекад су му давали и друге називе, на пример, будући да је он од средине XVII века припадао Воскресенском Новојерусалимском манастиру (близу Москве), понекад су га именовали и „Јерусалимски“ или „Сербский Воскресенский“.[21] Овај рукопис сада је подељен на два дела — већи део од 398 л. садржи његов corpus clausum, а мањи од 26 л. његове articuli extravagantes — допунске чланке од 7 и 19 листова извучених из основног дела; на 1. листу мањег дела допунских чланака имамо поговор преписивача који доста подробно говори о пореклу овог номоканона. Већи део поговора говори о пореклу самог Светосавског номоканона и слично рукописима Иловичком, Пећком, Милешевском и Морачком преписан је (али не непосредно) са поговора изгубљеног рукописа Светосавског номоканона из 1252. године будимљанског епископа Теофила, али овом делу поговора додати су и подаци о пореклу самог Рашког рукописа Номоканона. Наводимо део поговора који није преписан са Номоканона еп. Теофила, већ припада самом преписивачу Рашког номоканона:

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

„Писаны же выше книгы сие мною моужемь зѣло грѣшнѣмь. иже оубо собразомь мнихь. архіерѣи саномь. іе͠пись Рашки Григорие вьторы. тогда живоущоу ми вь домоу стыхь а͠пль иже вь Расѣ. Написахь же е домоу прѣстые Б͠це хиландарьскиe. иже вь ст͠ѣи горѣ. И молю вас г͠дие и ѡци и братие. по ѡбещанию ст͠го сбора вашего и наставника вашего прѣжде бывшаго игоумена Кургака. и паки настоещаго наставника вашего игоумена Арсѣниꙗ. оупишите ме оу помень. и поменоуйте брата вашего и сьслоужьбника Григориꙗ. за то бо и потроудих се ѡ сихь книгахь некл͠і бихь с͠тыми вашими млтвами ѡставленіе приель великихь грѣхь моихь.”

„ѡтци и братиіа молю се и припадаю вьзьхнѣте кь г͠оу с мнѣ грѣшнѣмь. Смѣрены іе͠пспь Рашкі Григорй вьторый. емоуже ѿчьство гробъ. м͠ти же земла. а богатьство грѣси”.

Сие с͠тые и бжствные книгы г͠лемые законникь. написаше се вь дни б͠гочьстваго и с͠тороднаго г͠на крал͠ Оуроша. тогда с͠тльства дрьжещоу правило Евьстаѳию вьторомоу, написа же е епспь Рашки Григорие вторыи, вь домоу с͠тыхь а͠псль. Лѣто же бѣ ,ѕ͠ ѿ͠ г͠и · : · Сьврьшише се. Б͠гви на славоу нами. аминь“.

Одавде видимо да је овај Номоканон преписао рашки епископ Григорије II 1305. године у Рашкој саборној цркви св. Апостола, и описивачи Рашког номоканона обично само понављају ове податке о пореклу Рашког рукописа; једино В. Качановски, на стр. 1069, 1070 и 1085 свог описа овог Номоканона (в. Старине 12 — литер. бр. 12) тврди да је Рашки номоканон преписан 1295. г. на Св. Гори. Када сам 1947. год. проучавао тај Номоканон — не у Лењинској библиотеци, где се налазе само његови допунски чланци, него у московском Историјском музеју, где се налази препис самог Номоканона — дознао сам узрок ове несагласности описивача. Наиме, на другој страни првог листа Номоканона налази се следећа датирана белешка доброг познаваоца старе словенске књижевности архимандрита Леонида Кавелина:

„В описи 1776—1777 г. книга сия описана следующим образом: „Кормчая старописьменная в подесть в переплете бархату таусинном писана на Святой Горе во обители Хилендарской Григорием Епископом Рашким в лето 6803 (1295)“, а следовательно это один из древнейших памятников сербской письменности, вообще небогатой ими. Следовательно тогда еще цел был заглавный лист сей рукописи, утраченный с послесловием, почему мы и выписали сюда эту драгоценную заметку для археологов.

Архимандрит Леонид 29 ноября 1869 г.“

Одавде видимо да је преписивање Рашког номоканона Григорије почео као монах у Хиландару још 1295. године, а завршио га тек као рашки епископ 1305. године.

Ову теорију изнео сам у своме чланку — Глас САН, 1949 (в. лит. бр. 20). Али она је изазвала критику познатог палеографа дра В. Мошина (лит. бр. 22).

21 И. И. Срезневский, *Обозрение* (л. бр. 10, стр. 50 – 83).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

„Чудан би био тај десетогодишњи рок за преписивање Рашке К. (Рјазанска је преписана за 50 дана), а и са каквог се предлошка могло започети преписивање тог *првог* хиландарског примјерка, када се предложак налазио у Жичи? Зато ја мислим да се ту ради о неспоразумку: како стари опис из 1776/7 г. не спомиње поговора са записем из 1305, веројатно је да је ту непажњом изостављено последње і (10) у 6813. г. и да је податак о писању тог примјерка за Свету Гору погрешно претворен у податак о писању на Светој Гори“.

На тај начин Мошин наводи два разлога против мог гледишта о пореклу Рашке крмчије: 1) сувише дугачки рок преписивања Номоканона и 2) одсуство предлошка за преписивање у Светој Гори.

Ова два приговора нису убедљива. „Habent sua fata libelli“, каже римски песник, и из тога што је Рјазански номоканон био преписан за кратко време, никако не следује да је и Рашки номоканон морао да буде исто тако преписан у кратком року. Пре свега Мошин није обратио пажњу на то да је Рјазанску крмчију преписивало п е т стручњака преписивача. „Мы же, разделивше на е̃ частей, іс̾писахомь н̃ дниі“, каже поговор овом Номоканону. И такви су преписивачи-стручњаци могли све време посветити свом послу. Међутим, Григорије је вероватно и у Светој Гори, као будући епископ, заузимао неку другу одговорну дужност и, како на Светој Гори тако и у Расу, као епископ, могао је да ради на преписивању само у време слободно од других обавеза. А сем тога, извори никако не кажу да је Григорије непрекидно преписивао Номоканон од 1295. до 1305, тј. у току десет година, већ кажу само да је он добровољно преписивао Номоканон како у 1295. тако и у 1305. години, а да ли је он то радио у времену од 1296. до 1304. год. — није казано.

Други приговор В. Мошина — одсутност предлошка за преписивање Номоканона у Светој Гори — даје повод да објаснимо узрок тако дугог прекида у преписивању Рашког номоканона. Као што изгледа, наше оспоравање Милашева тумачења 41. главе Хиландарског типика, као доказа постојања канонског дела Светосавског номоканона у Хиландару, потврђује овај аргуменат В. Мошина. Али из погрешности Милашеве хипотезе још не следује да неки почетни део Номоканона није постојао у Хиландару већ пре 1295. године. За ову претпоставку говори како тесна веза св. Саве са Хиландаром, где је он почео преписивање свог Номоканона, тако и богатство Хиландарске библиотеке у старо време. У изворима нема података за решење питања који је део Номоканона послужио као предложак Григорију на Светој Гори, али у сваком случају његов уводни део, 6. глава, који садржи канонску Синтагму а који не узима у обзир прилике у српској цркви, могао је да послужи Григорију за преписивање још на Светој Гори, док је Григорије био принуђен да у Хиландару прекине преписивање, јер је тамо имао оригинал само неког дела Номоканона, па ни у Расу у почетку није могао да продужи преписивање, делом стога што је у првим годинама био више заузет епархијским пословима, а делом зато што је морао добити добар оригинал за недовршени (у Хиландару) део преписа.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

В. Мошин приговара да Григорије није могао преписивати Номоканон у Светој Гори, када су се „архиепископске књиге чувале у Жичи, а не у Хиландару". Али ако под „архиепископским књигама" треба разумети Савин протограф, такав протограф био је изгубљен у Жичи већ средином XIII века за време напада на Жичу Кумана и Бугара[22], и пре преписивања нових примерака Номоканона замењивао га је, за време Григорија II, сада изгубљени Номоканон преписан 1251—1252. од епископа будимљанског Теофила, али не непосредно, него преко сада изгубљеног рукописа из око 1270. год., који је већ у исквареном стању послужио као оригинал и за Пећки рукопис 1552. год. Међутим, Жича је тада била у „раздрушеном" стању, а преписи Светосавског номоканона, који су замењивали изгубљени Савин протограф, нису се налазили у Жичи, него у Пећи.

Није могуће прихватити ни претпоставку В. Мошина да је у опису, грешком у датуму преписивања, изостављен број 10 и да је место „за Свету Гору" писано „на Светој Гори", јер такви кратки и важни записи обично се пишу врло пажљиво, а Мошин претпоставља да су у тој краткој реченици четири речи биле преписане погрешно. Осим тога, зар је могуће замислити да је Григорије преписивао Номоканон за такав неодређени објекат као Света Гора која има 20 манастира, када поговор expressis verbis каже да је Номоканон писан за Хиландар, а не за Свету Гору. И зашто би бивши хиландарски калуђер, епископ рашки, Србин Григорије, узео на себе тежак посао преписивања такве велике књиге као што је Словенски номоканон не за блиски му српски Хиландар или за своју српску рашку епархију, него за Свету Гору чији су насељеници великом већином били Грци, који су имали свој званични грчки Номоканон и за које нови словенски номоканон не би имао ауторитета, нити би тамо уопште био потребан?

Ови подаци дају основ за закључак да је преписивање Рашког номоканона имало овакав ток: хиландарски калуђер, вероватно и јеромонах, Григорије, у споразуму са игуманом Хиландара Киријаком и братством овог манастира, преписао је 1295. године уводни, можда и цео канонски део Светосавског номоканона, а када је постао рашки епископ и добио из Пећи — са преписа Номоканона 1251—1252. године епископа будимљанског Теофила око 1270 — преписан цео Номоканон, он је, у споразуму са новим игуманом Хиландара Арсенијем, 1305. године завршио тај препис и поклонио га Хиландару са молбом да његово име буде уписано у Хиландарски поменик. У своме поговору Григорије не помиње свој ранији рад на преписивању Номоканона у Хиландару стога што је у томе раду већ било помена о изгубљеном првом листу његовог Номоканона; сем тога, стари преписивачи обично нерадо напуштају готове калупе својих претходника, и Григорије у своме поговору већином тачно понавља поговор епископа Теофила, мењајући само имена и датум.

22 Види, на пример, Теодор В. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави*, III, Београд 1935, 23. Међутим, Ст. Станојевић у своме раду *Историја српског народа*, Београд 1926[3], 132, каже да је у лето 1242. Рашку прегазила татарска војска.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Прелазимо на историју Рашког рукописа.

Хиландару поклоњени рукопис чувао се тамо до средине XVII века, када се у Русији, за време патријарха Јосифа (1641—1652) и Никона (1652—1666), решавало питање штампања Номоканона. Питање о оригиналу било је решено у корист Светосавског номоканона, а у припреми његовог издања биле су предузете мере да се добије најстарији рукопис овог Номоканона на Истоку, особито на Светој Гори; чим је 1652. год. био штампан Никонов Номоканон, у замену рукописа био је послат и овај Номоканон, чије велике недостатке, пре свега у погледу његове црквено-политичке идеологије која се битно разликује од Светосавског номоканона, на словенском православном Истоку нису схватили. Између других рукописа Номоканона тада је у Москву био донет и Рашки рукопис који је Хиландар 1655. године поклонио московском изасланику Арсенију Суханову, а он га предао патријарху Никону, који га је поклонио своме Васкресенском манастиру. Пошто су Светосавски номоканони били потребни као извор за штампану Крмчију, а примерак Светосавског номоканона који је руски митрополит Кирило III 1262. год. добио из Бугарске није имао допунских чланака, у Москви је било решено да допунски чланци не спадају у састав Номоканона и стога нису потребни за штампану Крмчију, због чега је 7 л. било издвојено из Рашког рукописа и на нама непознати начин постало, заједно са 19 л. извучених из основног дела Номоканона, својина неког приватног лица, док је главни део — 398 л. из Васкресенског манастира — био у другој половини XVIII века предат Московској библиотеци Св. Синода, касније московском Историјском музеју и сада се тамо чува у одељењу рукописа под сигнатуром бр. 29. Међутим, допунски део од 26 листова дуго времена је остао код приватних лица. У другој половини XIX века он је припадао трговцу из Зарајска С. Д. Крупеникову, а 1854. год. други зарајски трговац Бахрушин продао га је за 75 сребрних рубаља познатом московском библиофилу В. М. Ундољском, чију је библиотеку после његове смрти (+1864) откупио московски Публичний музей који је, после револуције 1917. године, ушао у састав Лењинске библиотеке, у чијем се рукописном одељењу сада налази.

Додајемо опис рукописа Рашког номоканона. Писан је на танком белом пергаменту. Формат — 17×25,5 см. Има 44 кватерниона, али без нумерације, а фолијација горе на десној страни арапским цифрама додата је у новије време. Corpus clausum има 398 л., али после 18. л. недостају 3 л., после 84. л. — 8 л. и после 260. л. недостаје 8 л., а заједно са извученим листовима допунски чланци имају 26 л., тако да је Номоканон имао 424 листа. Допунски чланци почињу на другој страни 398. л. „Изложениєм вѣры Іѡанна Дамаскина“ и „Бесѣдом Кирилла Алексадриїског сь Несториємь ієретикомь“.

На првом листу допунског дела налази се споменути поговор епископа Григорија, а почев од л. 21. имамо продужење Кирилове беседе, затим 4 слова Јована Дамаскина, Паскалије, чланак ”ѡ вьзбраненнихь брацѣхь” и на последњем, 26. л. — „Степени сьродьства”, под бр. 2—20 налазимо текст листова извучених из основног дела.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Рукопис је писан уставом Рашке школе краја XIII и почетка XIV века, доста пажљиво, али не од писара-занатлије и стога има и недостатака. Писан је јаким црним мастилом, а наслови и понеки иницијали додати су касније црвеним мастилом, при чему је писар понекад заборављао да их дода. Број редака на страни није једнак — од 23 до 31.

Облици слова већином су слични делу Иловичког номоканона преписаном од „многогрешног Богдана“, али су мало деформисани. Између слова и речи има већи размак но у Иловичком рукопису.

Мало *а* — са уском петљом, *б* — већа горња црта, *в* — мања горња петља, *д* — доле има два троугаоника; *е, о, с* — уска; *ж* — има мали горњи део, а понекад и без њега као троножац; *з* има реп са заобљеним углом на линији; *зело* — има значај само бројке 6 и форму брзописаног *г, и* као штампано *н,* али пречка мало изнад средине и понекад слично штампаном *н,* док је у *н* пречка још виша и иде до врха левог стабла мало надоле према десном стаблу, *і* — само као бројка 10 и на средини понекад прецртано малом цртицом, *к* — има куку одвојену од стабла; *о* — горе има заобљен угао; *р* — има мало извијено стабло; *т* — увек са једним стаблом; *у* — као *оу,* а једно *у* означава ижицу; *ф* — као *омега* или широко *о* на средини пресечено вертикалним стаблом; θ и ѣ на горњој линији прецртани су хоризонталном цртом, која на крајевима има троугаонике; *х* — пресечено танком цртом, која се горе завршава троугаоником; *ч* — мало стабло завршава се горе расцепом, а понекад стабло ишчезава и остаје само расцеп; *ц* и *щ* — са репићем мало окренутим улево; меки полуглас ь — понекад горе са леве стране има врло малу цртицу, тако да се добија утисак као да се писар колебао да ли овде треба писати тврди полуглас. Јотована *а, е, о* — имају танку спојницу на средини, а понекад мало више.

Велика слова у насловима и иницијалима обично имају двоструку величину но остала слова, при чему је над линијом мали, а под линијом већи део. Врло ретко иницијали заузимају целе три линије.

Велико *О* има на средини тачку; велико *П* — има горе тачку или троугао. У сугласницима *ж д* слово *д* обично се додаје над линијом тако да се добија утисак да је рукопис преписан са неког руског оригинала, где слово *д* после *ж* није постојало него је додато од преписивача.

Правопис је рашке школе краја XIII и почетка XIV века. Нема ни јусова, ни *ы,* ни тврдог полугласа, мада се меки полуглас понекад пише са малом и врло танком цртицом са леве стране врха стабла, тако да *ъ* изгледа као тврди полуглас. Меки полуглас имамо стално на крају речи после сугласника и тамо где у бугарским и руским рукописима имамо тврди полуглас, а такође често у средини речи, на пример после *л, н, р,* ако даље имамо други сугласник. Често имамо меки полуглас и наместо *е* и *о,* на пример дрьзновениѥ, грьлица (л. 209а), тькмо, тьгда (л. 357а) и др. Слова *а* и *е* понекад замењују на пр. всак (л. 351), бледь (л. 368). Ни акцената, ни спирита у Рашком номо-

САДРЖАЈ ОСНОВНОГ ДЕЛА РАШКОГ НОМОКАНОНА ОД ГЛАВЕ 46. ДО ГЛАВЕ 62, ЛИСТ 32а

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

мѕ И особи заповѣди трїи. приимоша мѣстнаго цр҃ѧ алезиѧ. комнина
ѿто ѡсей заповѣди, и рабы поставляти вышними чины
И ѿто ѡсей ѡбручению краствори презвитеръ. ꙗко да ѡбру
ченни дѣци. неразрушимо да быти ѡбручению.
мз Ѡ разлитїи градовъ, и ѹставникамъ царѧ нового заповѣди главы
мн избраны разлитныи. И зборъ ѿ бранъ дани того законѣ
мѳ иза того ... ѿ. И исенты ... и презвитера моно
стыра ... ѿ пребывающихъ свѧтынѧми.
н Того же свѧтынѧ ѿ. ѡ постѣ ... и ѡбручѣ презвитеро
ихъ. и ѡ стремени вражды. и ѡ радостехъ главныя
и ... и ѡ прытении и не ... еппы ихъ.
Офранзѣ, и ѡ противлѣ ... главъ кз. а пристанища архие
нв пп҃а и ... ѿто ѡсо ... архиерейства сана.
нг Чинъ, рече ꙗко ... и ...
нд Б... изъ ... ѿто. ѡсей заповѣди быва ... при
не ношенню, рече ... Законныя главы разлитны
... ѿ ... двадесяти ...
градъ. ѿ поставленнии еппъ, презвитеръ. и дїаконъ.
нѕ О беззаконныи вражѣ. с... ... и ...
хо... ... прорастоше. Сщенника ... аго
архїеппа ко... констан... града, и ... собора.
нз Главы ... ѿ ... соборныя ...
... и ... проси ...
блаженнаго патрїарха константинаграда. николы.
ни Ѡтвѣты преблаженнаго ... и ...
противу посланнымъ ... вопрошеннымъ. ѿ константина
нѳ еппа ... Бысть ... соборъ
бывшаго, ... константинаграда ...
ѯ Повопросу, ... ѿ отъ ...
ѯа Стго епифанїа архїеппа купрьскаго ѿ ... ересехъ.
ѯв Стго никифора архїеппа константинаграда. ѿ иконоборцихъ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

канону нема и само над словима имамо понекад тачке, по једну или по две, али без икаквог реда и доследности, тако да не можемо схватити њихов смисао. Можда је ово подражавање грчком тексту.

Пунктација је обична у српском уставу — само тачка између речи у реду, а на крају одељка врло ретко четири тачке у облика крста ·:·

Питање *генеалогије* Рашког номоканона лако је решити у погледу његовог праоца, али није лако решити у погледу његовог непосредног и других предака.[23] Нема сумње да је праотац Рашког номоканона био Савин протограф Номоканона, али исто тако нема сумње да изјава епископа Григорија II у његовом поговору да је његов Номоканон непосредно преписан са „архиепископлихъ книгъ", не одговара стварности, јер већи део овог поговора буквално понавља делове поговора које налазимо у старијим номоканонима — у Иловичком 1262. године, у говору митрополита руске цркве на Владимирском сабору 1274. године, у Милешевском номоканону преписаном са рукописа 1295. године, Пећком, преписаном са рукописа из времена краља Драгутина, и сви су ови преписивачи морали да се користе не Савиним протографом него каснијим преписима са овог протографа стога што већ у њихово време тај протограф није постојао, јер је био изгубљен 1253. године. Одавде следује да Григоријева изјава, где он само буквално понавља изјаву свог изворника да је он преписао свој Номоканон из „архиепископлихъ книгъ", тј. Савиног протографа, не одговара стварности, исто тако као што не одговарају стварности ни његова — из изворника преписана — тврђења да у његовом Номоканону „нѣсть ничтоже криво нь исправлено и прѣправлено, двашди бо и трищи проидохь не сьставиль ни иединого слова, ни строкы", јер у ствари у његовом препису има не мало грешака које се никако не могу ставити у рачун његову оригиналу, на пример пропуст неких слова која је он хтео да пише црвеним мастилом, понекад побркани бројеви глава и др.

Одавде следује да Рашки номоканон није непосредно преписан са Савиног протографа, а пошто је заједничким извором за све његове касније преписе, у сваком случају за Номоканоне са поговором сличним поговору Теофиловог Номоканона 1251—1252, послужио овај Номоканон, треба и њега укључити у број несумњивих предака Рашког номоканона. Теже је решити питање да ли је Теофилов номоканон био непосредни предак Рашког или један од даљих његових предака, јер је Теофилов номоканон изгубљен и од њега сачуван само поговор његовог преписивача будимљанског епископа Теофила, тако да смо овде принуђени да се користимо методом ex ungue leonem. Али и тај поговор није сачуван у Теофиловом ауто-

23 Пошто су многи стари рукописи Светосавског номоканона српске редакције изгубљени, у погледу генеалогије сачуваних преписа Номоканона принуђени смо да се задовољимо само мање или више вероватним претпоставкама. Неки путоказ у том погледу даје један русизам, који постоји у неким рукописима Номоканона – наиме понављање негирања, русизам који налазимо већ у најстаријим руским рукописима, на пример у Остромировом еванђељу читамо: "Бога никъ-тоже никъдеже *не* виде" (Јован, I, 18).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

графу, него само у препису на л. 709—210 Морачког номоканона, који је био преписан 1615. године, тј. 363 године касније од свог изворника. Међутим, и ови листови, који су постојали још 1895, а можда и касније, сада су изгубљени и сачуван је само њихов текст у радовима архимандрита Нићифора Дучића, који имају не мало грешака. Стога поређење текста Теофиловог поговора са поговором Рашког номоканона само по себи не даје потпуно поуздан одговор на питање да ли је Теофилов номоканон послужио као непосредни изворник за Рашки номоканон. У Теофиловом поговору постоји један јак русизам у облику дуплираног негирања „ни самь себѣ не знаеть", док у Рашком овог русизма нема: „ни сам себе знаеть", што индицира да Рашки номоканон није преписан са Теофиловог, него са неког каснијег Номоканона. У корист исте претпоставке говори и разлика у правопису речи „себѣ" код Теофила и „себе" код Григорија, али не можемо да будемо потпуно сигурни да ли и прва и друга разлика припада Теофилу, а не преписивачу Морачког номоканона или његовог изворника, или напослетку непажњи Н. Дучића.

Иако саме по себи ове разлике нису потпуно убедљиве, ипак у вези са околношћу да Рашки номоканон има, сем поговора, још пет допунских чланака, а број таквих чланака обично се повећава током времена — на пример, ни бугарски Номоканон са тумачењима преписан пре 1262. ни Номоканон послат из Бугарске у Русију нису имали ниједног допунског чланка, а Иловички номоканон има само један такав чланак — можемо извести закључак да Рашки номоканон није преписан са Теофиловог, него са неког Номоканона ранијег од 1295. год. Од таквих Номоканона сачуван је једино Иловички номоканон из 1262. године.

Међутим, Иловички номоканон не може да се сматра за извор Рашког, и то из два разлога. Прво, он наводи само почетак Теофиловог поговора, а чим поговор почиње да говори о Сави као аутору Номоканона, преписивач „многогрѣшни Богдан" прекида преписивање свог изворника да би ласкавим речима стекао милост „из млада благочестиваго и всеwсвещенаго епископа всеє Зетскыє wбласти господина ми и wтца кир Неwфита".

И друго, Богдан, вероватно пореклом Рус из Новгородске области, у пасусу где је преписивао Теофилов поговор допустио је себи и један очигледни русизам: „ни сам себе не знаеть", чега нема у Рашком номоканону Григорија.

Мада сем Иловичког номоканона није сачуван ниједан номоканон српске редакције преписан пре Рашког номоканона, имамо трагове од трију таквих већ изгубљених Номоканона, наиме пре свега Номоканона који је из Бугарске 1262. био послат у Русију и послужио тамо као изворник за неколико бугарско-руских Номоканона, почев од Рјазанске крмчије 1284. И *Правило* митрополита руске цркве Кирила III, које је било прочитано на Владимировском сабору 1274. године, доказује да је у том примерку Номоканона постојао и Теофилов поговор, али, разуме се, због политичких прилика тог времена, овај српскобугарски номоканон није могао да послужи као изворник за преписи-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

вање Рашког номоканона, у коме нема бугаризама, док у руским преписима овог српско-бугарског номоканона бугаризама има на претек.

Сем тога имамо података о Савиним номоканонима српске редакције који су додуше изгубљени, али су њихови поговори сачувани у каснијим Номоканонима; такви су: Пећки номоканон из 1552, који је преписан са изворника писаног још за време краља Драгутина (1276—1282), и Милешевски номоканон XVI века, преписан „са повелѣнием матери крала Стефана Уроша кралице Елене рукомь чрнца Германа године 6805, тј. 1295. године. И будући да су преписивачи имали тежњу да за свој изворник изаберу најауторитативнији и најближи Савином протографу, врло је вероватно да је један од рукописа, који је касније послужио као изворник за Пећки или Милешевски номоканон, раније одиграо исту улогу и за Рашки номоканон. У корист пећког изворника говори околност да је он писан у Пећи, која је за време Драгутина била центар српске цркве и где се тада чувао заменик „архиепископлихь книгь" — Теофилов номоканон, који је обично служио као оригинал за преписивање и стога средином XVI века, кад је са њега преписан Пећки номоканон, био у истрошеном стању, због чега су у Пећком номоканону чланци испремештани, а многи листови изгубљени.

Међутим, други изгубљени препис Номоканона, који је 1295. год. у Милешеву преписао „по повелѣнию" удове краља Уроша I (1242—1276), краљице Јелене (+8. II 1314) чрьньць Герьман и који је у XVI веку послужио као изворник за Милешевски номоканон, не можемо да сматрамо за оригинал Рашке крмчије, иако у његовом поговору реченица „нi сам себе знаiеть", као и у поговору Рашког номоканона, не понавља „не", јер су преписивачи Милешевског номоканона — чрьньць Герьмань[24] и Григорије II — почели преписивање својих Номоканона исте, 1295. године, а затим су преписани по краљичиној наредби за ставропигијски Милешевски манастир који је основао краљ Владислав, где је он и био сахрањен, као и сам св. Сава; манастир је уживао велики углед, а његов игуман заузимао је међу игуманима друго место после игумана Студенице, тако да Милешевски номоканон дуго време није служио за препис других Номоканона: први пут се ово десило тек у XVI веку, када је тај Номоканон већ изгубио значај дворске књиге.

24 Како се види из поговора, преписивач изгубљеног Милешевског номоканона "многогрешни чрьньць Герьман" био је образован калуђер, познат на краљевском двору. У поменику Пљеваљског зборника манастира св. Тројице, као пети будимљански епископ споменут је Герман (+ пре 1292), а у Милутиновој повељи (1292 – 1303) заједно са архиепископом Јевстатијем II (1292 – 1309) споменут је и други – шести или седми будимљански епископ – Герман, који је, као калуђер будимљанског манастира св. Ђорђа, вероватно и преписао за Милешево Светосавски номоканон са оригинала једног од својих претходника – епископа будимљанског Теофила. В. Miklosich, Monumenta Serbica, 60; Ђорђе Сп. Радојичић, *Будимљански епископи*, Богословље I 3 (1926) 269; Миодраг Пурковић, *Српски епископи и митрополити средњег века*, Скопље 1933, 28.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

3. ХИЛАНДАРСКИ НОМОКАНОН

ЛИТЕРАТУРА

1.
Franz Miclosich, *Kirchenslavisches Lexicon*, Wien 1862—1865.

2.
Sava Chilandarec, *Rukopisi a starotisky chilandarske*, Vestnik král. Česke spol. nauk VI, Praha 1896, 27.

3.
Љубомир Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др., Записи из бечке Дворске библиотеке*, Споменик САН VII (Београд 1898) 198, бр. 6.

4.
Исти, *Стари српски записи и натписи* I, Београд 1902, записи бр. 1850—1853, стр. 439; IV, Ср. Карловци 1923, записи бр. 7086—7088, стр. 196—197.

5.
А. И. Яцимирский, *Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Рукописи Венской придворной библиотеки*, Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук (Петроград 1921) 121—122.

6.
С. Троицки, *Како треба издати Светосавску крмчију* (*Номоканон са тумачењима*), Споменик САН CII, Одељење друштвених наука, нова серија 4, 50—51.

7.
P. Ivan Žužek, *Kormčaja kniga, Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Orientalia Christiana Analecta 168 (Roma 1964) 32.

Иако је цео овај Номоканон преписан у Хиландару, он, као и Рашки номоканон, сада не припада Хиландару него Националној (раније дворској) библиотеци у Бечу, где се чува у одељењу рукописа под сигнатуром 101 (раније XXI). У каталогу рукописа библиотеке, на стр. 9 и 10 под старом сигнатуром, постоји врло кратак латински опис Миклошића.

Формат 29,5×20 см. Рукопис има 348 листова. Првих 25 л. писани су на лепом белом папиру, а осталих 323 л. на жутом, старијем. Фолијација арапским бројевима додата је у новије време. Нумерације кватерниона нема. Првих 25 л. имају 30 редака на страни, остали имају 31 редак. Првих 25 л. писани су јаким црним мастилом, а остали листови избледелим мастилом. Почев од 45. л. бројеви глава чланака обележавају се словенским бројкама на маргини. Таква разлика између првих 25 и осталих листова објашњава се пореклом Хиландарског номоканона, о чему говоре два записа на његовом последњем 438 л. Наводимо текст ових записа:

„Сію книгу, глаголеми васеленскы законикь, оузехъ отъ манастира Хиландара раздроушену и поновихъ ю і опрва ю, и приложих ю на Спасову Водоу новой цркви Светые троице и еще са овомь книгом приложих к҃ѳ. а сіа есть л҃-та и сіе да се зна дах за си законик у манастыр книгу Никонъ вась, що купих на Светой Анни от попа Виктора, оученика Антоніева за к҃. гроша готових".

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ЗАПИСИ
НА ПОСЛЕДЊЕМ
ЛИСТУ
ХИЛАНДАРСКОГ
НОМОКАНОНА,
ДУХОВНИКА
НИКАНОРА
И ЊЕГОВОГ
БРАТА СИМЕОНА

Наведени запис из 1685. године припада духовнику Хиландара и брату игумана Симеона, Никанору, али га није написао лично Никанор, него Симеон, који је и у другим случајевима писао у име брата, као и други запис на истом 348. листу, писан истом руком:

ѕ҃ р҃ ч҃ г҃ (6193) августа 17/прѣстави се духовникь Никаноръ, ктиторъ Спасови Води·⁝·и сие нека се зна: уписана е клетва у свитку да се не отними не токмо ова книга, на еще са ѡвом книгом м҃ѕ книгь, а ова м҃и-ма, кроме коначна запустѣниа".

А ако узмемо у обзир и друге хиландарске записе, објављене у I и IV књизи *Записа* Љ. Стојановића, а такође и садашње стање самог рукописа Хиландарског номоканона, имаћемо појам о његовом саставу и пореклу.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Године 1682. духовник Хиландара Никанор купио је од попа Виктора, ученика познатог старог преписивача рукописа Антонија у атонском скиту св. Ане, за 20 сребрних гроша оба дела 63 слова Никона Црногорца („Пандекте") за нови скит Спасова Вода, који је сазидао заједно са својим братом Симеоном у истој 1282. години, а затим је ове Пандекте заменио за Хиландарски номоканон. Овај Номоканон („Законик") био је већ у „раздрушеном" стању, и у њему није било ни почетка ни краја. Наиме, на почетку било је у целини изгубљених 5 уводних глава, а шеста глава (канонска синтагма XIV титула) почињала је завршетком IX титула, тј. крајем 9. правила Неокесаријског сабора у 38. глави, које у рукопису почиње речима „вь новѣи Кесарии". Завршава се на 347. л. незавршеном реченицом: „И над всѣми сими проклинаю б/о/га моа... („медова"). Ове су речи узете из последњег, III дела последње главе основног дела номоканона, који има наслов: **Чинь бывающии надь ѡбращающими се ѡть Срацинь**".[25]

Упоређујући овај „раздрушени" Хиландарски номоканон, на пример, са најстаријим (1264) Иловичким, видимо да је на његовом почетку изгубљено око 70 страна, а на крају само 3—4 стране.

Пошто је Рашки номоканон био пренет из Хиландара у Москву још средином XVII века, као што изгледа, Хиландар је остао без овог важног законика и на први поглед није разумљиво како је игуман Хиландара решио да остави Хиландар, ову академију српских јерараха, без таквог важног црквеног законика. Али овде треба скренути пажњу пре свега на истрошено стање старог српског Номоканона и на велики ауторитет у Светој Гори Никона Црногорца, чије је Пандекте Хиландар добио у замену, а главно на околност што и после замене српског Номоканона Хиландар у ствари није остао без Номоканона, јер је мало раније из Москве, место рукописног Савиног номоканона, добио штампани Номоканон патријарха Никона, издат 1653. године. Пошто на православном словенском Истоку нису обратили пажњу на велике недостатке, особито идеолошког карактера, Никоновог номоканона, он је добио тамо, као заједнички канонски кодекс свих православних словенских цркава, опште признање. Тако ни Никанор није тражио неки српски Номоканон за допуну свога „раздрушеног" Номоканона, него га је попунио преписом из уводног дела штампаног Никоновог номоканона, при чему је он прву уводну главу Савиног номоканона на прва 4 листа заменио преписом прве главе Никонова номоканона идеолошког садржаја чисто руског порекла, и само после, на л. 5—25, преписао из Никоновог номоканона — из Савиног номоканона узете — главе 1 (историјат сабора), 5 (два предговора Номоканона XIV титула) и већи део главе 6 (канонска синтагма XIV титула), а главе 2, 3. и 4. није преписао.

25 У Соловецком списку Крмчије XIV титула (бугарског порекла) "**Чинъ бывающии надъ обращающимъсю ѡт Срачинъ**" преписан на л. 356b – 359b. Грчки текст у Thesaurus-u Никите Хонијата, Migne gr. CXI, 124 – 136. О њему види А. Яковлев, *О происхождении чина присоединения мугамметан к православной христианской вере*, Православный собеседник, март 1881, 268 – 275 и V. Beneševič у Byz. Zeitschrift XXV, 137 – 144.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Прва глава Хиландарског номоканона узета је из Никонове крмчије и у том погледу представља једини изузетак у номоканонима српске редакције. Ова глава није постојала у првом издању руске крмчије 1650. године патријарха Јосифа (1641—1652) и додата је од патријарха Никона, који је хтео да његово издање крмчије буде усвојено у свим словенским црквама и стога је, после наивног описа[26] организације централне управе у древној цркви и осуде папе као „јеретика и губитеља Христову стаду“[27], написао заштиту аутокефалије бугарске цркве, коју је бугарски цар прогласио „не благочестия ѡтстѵпивь, но тѣх (Грка) высокого нрава и сребролюбивого нрава бѣгающе. Даље се штити аутокефалија и српске цркве, коју су створили „божанствен архиепископ Сава и кралЬ Неманїа, нарицаемый во святом крещении (sic) Симеон”. А на крају „разстоянiем пѵти” образлаже се и аутокефалија ђурђијанске („иверске“) цркве.

Питање датирања Хиландарског номоканона лако се решава у погледу првих 25 л. а теже у погледу остала 323 л.: Никанор је добио стари истрошени рукопис Номоканона 1682. год. (terminus a quo), а умро је 1685. године (terminus ad quem).

Облици слова и правопис првих 25 л. немају великог интереса. У том погледу овај део се знатно разликује од остала 323 л., јер је преписивач обично следио свој руски штампани оригинал и само у ретким случајевима исправљао његове фактичке грешке. На пример, у Никоновој крмчији о Стефану Немањи казано је да је он „во светом крещенiи” добио име Симеон, а преписивач, вероватно поп Виктор, пише: „нарицаемый въ иночъскомь образѣ Симеонь”.

Много већу важност и интерес имају остала 323 л. Хиландарског номоканона, који до сада нису добили правилну високу оцену.

Пре свега до сада није правилно решено питање времена преписивања овог Номоканона, а питање његовог оригинала још није ни покренуто. Миклошић у каталогу рукописа дворске библиотеке датира га у XVII

26 На л. 2–3 Хиландарске крмчије понавља се из Никонове крмчије такав опис овог устројства:

"Ізволи се ... четиремь патрiархомь въмѣсто четирех евангелисть старѣйшинство одръжати, въ дръжавнихъ градѣхъ ... въ божественнымъ апостоским прѣданiи междѵ собою ꙗко чльнови тѣлеси единосъгласiе имѣти, и прѣставлъшѵ се оѵбо коемѵждо папѣ, пакы совѣтом четырех патриархъ инъ папа на апостолъскiй престоль възводимь бываше. такожде егда которомѵ ѡт патриархь прѣставльшѵ се. абiе съвѣтом папы римскаго и трiехъ патриархь четвертый патриархъ на престоль възводимь бываше...”.

27 Ове речи о папи, а особито 47. и 48. главе Никонове крмчије, које садрже оштре и већином погрешне оптужбе римске цркве, изазвале су исто тако оштар приговор са стране кустоса бечке Дворске библиотеке, где се чувала и Хиландарска крмчија познатог слависте Бартоломеја Копитара (1780–1844):

„Gewiss theilen die Leser unser gerechtes Erstaunen und Bedauern, dass eine so grosse Kirche es nicht verschmäht, den Kern ihrer Gläubigen durch so abgeschmackte Fabeln gegen den Occident zu vergiften und sich zugleich dem Erröthen ihrer eigenen durch Reisen oder Studien besser unterrichteten Söhne auszusetzen”. *Kormczaia kniga*, Jahrbücher der Literatur XXIII, Juli-September 1823, 273–274) и затим се позива на ауторитет кијевског митрополита Евгенија (Болховитинова), који је у своме раду *Словарь писателей духовного чина*, Спб 1819, назвао састављаче Никонове крмчије „развратницима”.

За објашњење и делом за оправдање ових састављача треба узети у обзир, пре свега, што су обе ове главе постојале већ у

ПРВА СТРАНА ХИЛАНДАРСКОГ НОМОКАНОНА, ПРЕПИСАНА ИЗ РУСКОГ ШТАМПАНОГ НОМОКАНОНА 1653. ГОДИНЕ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СКАЗАНЇЕ ИЗВѢСТНО УСЕМ

вселенскый патрїархъ константина града. и алеѯандрїискїи,
антиохїискїи. и иерусалимскїи, римскїи папа ѿвъжипины
восточныя цркве, ѿ общаго поминанїа. и любовнаго союза
извргоше, не бо патрїаршеска поставлениа ѿ них не въстребоваше:
Бгъ ѿцъ великый, безначалный, страшный, невидимый
неописанный. превыше небесь пребывай, и въсвѣтѣ
живый неприступнѣмь. свѣтло съ безначалнаго и безлѣ
тнаго превѣчнаго и присносущнаго своего сна, и слова, и съ
единочестномь животворещаго и равносущнаго дха. едина
държава сый, неразделнѣ разделяемый въ особствїахъ.
и несмѣснѣ смѣшаемый въ единствѣ, равносущный,
и равномощный въ троицѣ славимый единь бгъ нашь. не прѣ
ка ѿ небытїа члка сътвори ѿ вещественыхъ стихїи. и раю
жителя и влюстителя положи его. приложивь ему вь
сякоую зримую и чювственую тварь, и движущаася вь ней.
яже и рай животно всяко и плодоносно, въ обладанїе и
въ наслажденїе. и заповѣдїю якоже предѣломь обложи
вь. еже не вкоусити ѿ древа разоумѣнїа. лукавыиже
и мысленный змїи не тръпе видѣти члка въ плъти, аггелω
подобно житїе проходеща, посвиета лукавно. и ѿ древа
привлече того сладостнѣ очима, емоуже и оумомь послѣ
дова. и оубо оуви нерадивое и тежкое члческое естство.
повелѣнное зиждителемь не надлѣжѣ съблюде. и нача
ника глаголи сладцѣ внеть и ѿ древа коснусе.

г· и малоѳ ея презвитера. свѧтые насаньскые црькве костантина ѯг
града. ѡ граждани приходещїи кь благочьстивѣи нашеи вѣрѣ ·:·
И како подобаеть приимати ѡбращающесе ѿ ереси. кь свѧтѣи сборнѣи цркви ·:· ѯд
Написашесе прѣсвѧтые главы. иже сѹ се
вѣдѣние вышереченнѹ. Ѡ свѧтыи вселенскыи седмыи сьборь. и е пос а
ме ино помѣстныи: И свѧтыи соборнии стиха, ри иѹ хи бенашь :- в
И свѧтыи соборнии. вѣрѹю вь единого бга ѡтца : г
И свѧтыи соборнии. ѡтче нашь : Е. До прѣдисловии. ѡ сложении д
грьчнии : Ѡ четыринадесетере грьчнїи правила апостольскыи честнѣи : ѕ



ИЗЛОЖЕНИЕ ГР…ВИЛОМЬ

апльскыимьже и ѡтьческыимь. и мѣ…тльско…
лѣзниа дїаконїа. и за…хранителиа. аристина :
Правила свѧтыхь апль. правило а :
Два или трие епспи. поставлѧють епспа : тль
Трие убо епспи. безь… да… сѹ поста
вити епспа, и да не бѹдеть мьньше сихь. аще не вьзможно
ѡстальбѹдщѣ вь ѡблести епспомь. бывшѹ питие вь едино.
и … прѣдѣлѣ четвртаго. и … сеи прьвѣ сьборѣ
правило. б : Єдинь епспь поставлѧеть презвитера и дїа
кона. и прочеи причьтникы : правило г Аще который пре
звитерь. мало… или мед. или … ѡловинѹ,
или медовинѹ. или … или сочиво. кь ѡлтарю
принесеть. свѣнѣ тымиѧмо … и грознѣ. или класа
и … дине заре… : тль. Ємѹже приносити кь
ѡлтарю мало… или мед. или ѡловинѹ. или …
… или сочиво. … ѹбо … ѹ.

век, а у своме лексикону у XVI, Јацимирски у XV век. Међутим, ни један ни други научник нису обратили пажњу ни на „раздрушено" стање овог Номоканона, које сведочи да је он дуго био у употреби, ни на многобројне његове филигране, ни на тачност његовог текста, који указује на његову блискост протографу. И првих 25 листова имају своје филигране — вертикална црта са три мала једнака круга на средини црте, при чему горњи круг пресеца црту, друга два примичу њему доле са две стране црте, а одвојено са леве стране црте велико слово А. Али записи тачно датирају преписивање ових листова.

Међутим, у тексту 323 л. нема ни речи о времену њихова преписивања, тако да на ово време указују само многобројни (158) филиграни[28] ових листова, при чему су 137 филиграна врло слични и имају облик вертикалне црте од 8 cm, са два одвојена круга од 15 mm (98) или са једним таквим кругом пресеченим цртом на средини, а крајеви црте завршавају се или петокраком звездом или додатком двеју цртица, са две стране краја црте. Црту са два круга Briquet *(Les filigranes,* Leipzig 1923, No 3231, cercle) датира између 1361 и 1378, тако да и Хиландарски номоканон треба датирати најкасније у последњу четвртину XIV века.

О старини оригинала овог Номоканона говори и тачност његовог текста.[29] Упоредили смо сачувани део канонске синтагме у Хиландарском номоканону са грчким оригиналом у Атинској синтагми и са најстаријим Иловичким номоканоном из 1262. год. и видели да Хиландарски номоканон има мање грешака но Иловички, што даје основ за претпоставку да је он преписан са још старијег и исправнијег оригинала но Иловички.

Тако, Иловички номоканон у грани XI, глава 4 испушта 45. правило Трулског сабора, док га Хиландарски спомиње. У глави 10. Иловичког номокамона правило Василија Великог погрешно је означено цифром 8, док у Хиландарском правилно — цифром 18; у следећој 11. глави Иловичког номоканона грчка реч στρατευομένων погрешно

САДРЖАЈ
ОСНОВНОГ ДЕЛА
НОМОКАНОНА
ГЛАВЕ 63 И 64,
ЛИСТ 33

Светосавској крмчији из 1219. г. под бројевима глава 49, 50. и 51, и у свим рукописним крмчијама које су преписивале ову Српску крмчију или су узимале из ње неке главе, али ни св. Сава није био аутор ових глава него их је само превео са грчког за своју крмчију, када је био у грчкој средини у Солуну, под утицајем ове средине, а можда и у циљу заштите против оптужбе од стране Грка због латинофилства. Сем тога, у штампаној крмчији 47. глава постојала је само у Јосифовом и Никоновом издању, а у свим каснијим издањима (5), почев од 1787. године глава 47 (=49. и 50. Светосавске крмчије) била је испуштена, што је било образложено у почетку крмчије. Главе под бр. 49, 50 и 51 постоје како у Рашком тако и у Хиландарском номоканону. – Литературу о овим главама види у нашем раду: *Како треба издати Светосавску крмчију*, 88.

28 Податке о филигранима Хиландарског номоканона добио сам из Беча од професора београдског Богословског факултета дра Чедомила С. Драшковића, коме најлепше захваљујем.

29 А takođe и та околност што овај номоканон има само једну глосу (према 21. глави XIII гране канонске синтагме) – наиме на л. 30. доле на маргини имамо превод немачке речи: "шпилман сказает се игрьць". Глоса је писана истом руком као и текст, али ситнијим словима. Међутим, на пример у Сарајевском номоканону прве половине XIV века има више од 30 глоса.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

је преведена „учащихь се вь воиньство", док у Хиландарском правилно „вьчитающих се вь воинство"

У грани XII, глава 12 Иловичког номоканона јавља се русизам новгородске области „поцитити", док у Хиландарском читамо: „почитати"; у грани XIII, глава 12, прво правило првог Васељенског сабора усвојено је на сабору „иже в Константи" док у Хиландарском читамо правилно „иже вь Никеи", а погрешна реч „црькви" у 14. глави Иловичког Номоканона замењена је правилном „цареви".

У глави 20. Хиландарски номоканон испушта погрешно позивање Иловичког на 36. правило Лаодикијског сабора итд.

Одавде следује да је Хиландарски номоканон, или тачније његови 26—348 л., преписан са номоканона ако не старијег — и можда са примерака које је оставио Хиландару сам св. Сава — онда у сваком случају тачнијег но Иловички. Стога Хиландарски номоканон има велико значење у раду око успостављања текста Савиног протографа.

О великом његовом ауторитету сведочи и чињеница да су — иако је у Хиландару постојао истовремено до средине XVI века и други номоканон, Рашки — ипак за преписивање обично узимали не Рашки него, као тачнији, Хиландарски номоканон, због чега је он толико настрадао од преписивача, па су његових првих 25 л. замењени преписом из штампаног руског Номоканона, а пошто у руском Номоканону није постојала последња 64. глава Савиног Номоканона, последња 64. глава Хиландарског није била допуњена.

Облици слова сведоче да је цео рукопис писан од двојице искусних преписивача ситним (од 2 мм) читким словима.

Слова *а, г, р, ъ* имају велика стабла, *б* има велику горњу црту, *в* већином квадратно, *д* у првој половини рукописа доле има две дугачке црте а у другом делу два троугаоника; *е, с* уска, а на почетку слова понекад имају већи размер, *ж* има врло мали горњи део, *зело* означава само број 6 и има облик брзописаног *г*, *з* има реп, заобљен на линији удесно, *и* има облик штампаног *н*, али пречка је на горњем делу; *ї* са две тачке горе, као бројка 10 и пред вокалом; *к* има куку одвојену од стабла, *м* има заобљену спојницу; *н* слично *и*, али пречка иде од левог стабла мало доле; *о* понекад као два *о* редом, *т* у првој половини рукописа има три стабла, а у другој — једно; *у* и као *оу* са горњим делом над линијом, при чему је горњи део у другој половини одвојен од *о* доле, и као *оу* са доњим делом под линијом, а посебно *у* са таквим делом и две цртице горе означава ижицу и одговара грчком ипсилону; *о* као уско о прецртано хоризонталном цртом, која се завршава троугаоницима. Јотована ꙗ, ѥ, ю имају спојнице не на средини већ мало више; ѡ има високу спојницу.

Иницијали обично имају један део под линијом; *А* са уском петљом, *О* има тачке горе и доле, а понекад и у средини; *П* има тачку на спојници.

Пунктација је обична — тачка или четири тачке у облику крста. Нема ни акцената, ни спирита.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКИ
НОМОКАНОНИ

прнбегаль бѣ кнмалоу вельблоудь. нега посрѣтн хотѣ
шен лакса.. намлтвоуже тамо прнходещнмль пове
лѣвлнть нднноу оборокоу свою прострѣтн кысамме
нн дроугою же шбытн оухо свое. нтако врьтѣтнсенм
около почестоу донадѣже падоутсе ѿзаврьтѣнньа ш
мрачньшесе. проклннаю нто само мекс. нсѿдрьпа
нне него все. нже ѿсрацннь тамо мещемы седа
каменін пакртіаны. нвсакоу млтвоу нелоу пвоу нш
бычанн. проклннаю оученне млоамедово нжесове
льблоуднцн юже глать мрнцоу соу-моу бмню. оубн
неноуже ѿ тамо соущн члвкь. нтогораднбоу врашe
ватн нанк. проклннаю поклаиающнхсе оутрьннн
звѣзѣ. н.пен дьннца. нафродитѣ. юже арабнть
сісыкаль н ыкоаль, ховарь наменоують семен велнкаа.
проклннаю все заповѣдн млоамедовы. вьннх жехрт
іаном роуганесе ѿмлетннкн наменоують. нсобьц
ннкы, нд вобгы. нвьзбнмеіть срацнни ненавндѣтн
снхь. нпоуть бжін нааменоун заколенне ннпенна.
хртіаны бранъ. нвьтакоквн бранн оумнраюшенсра
цнны сныбжне ндшнны ранвн нарнцае. прокла
наю нже сомлтвахь скврьнныне ннечнстыне заповѣ
дн млоамедовы. вьннх же нее прнлагаеть. да аще
несобрѣтають тогобы воды. даприемлють прьсть
дробноу. нтою потнраюшть лнца своеа нроуцѣ. прокла
ню нже ѿбьзанни члвка оученне млоамедово. вьнн
...: ако свзань бы члвкь ѿпрьстн нсѿкапане ѿ
... ь, нсѿсмѣшення. нжако члвкоу свзаноу бы
вшоу. нннн обо вснаггль повелѣннемь бжнемь
поклоннишесе немоу. наднньже сотона непокорнесе
поклоннтисе. нна всѣмн снмн проклннаю бга млоа

КРАЈ
ХИЛАНДАРСКОГ
НОМОКАНОНА,
ЛИСТ 347б

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Потпуно погрешно пише А. Јацимирски у своме опису Хиландарског номоканона да је он имао „правописание ресавское“, и наводи као „Заглавие предисловия“ почетак преписа горепоменутог првог чланка *Никонове* крмчије, а затим под насловом „Первая статья: Сказание о святых и великых Въселенскыхъ седми съборѣхъ и девети помѣстных . . .“

Међутим, ни први ни други чланак не припадају самом Хиландарском номоканону, него су додати њему 1682—1685. из Никоновог номоканона и стога не дају појам о правопису Хиландарског, а текст овог номоканона, који се налази на л. 26—348, Јацимирски потпуно игнорише. Тај текст нема никакве везе са Ресавском школом, јер нема чак ни главне карактеристичне особине ресавских рукописа — употребу тврдог полугласа ъ. У ствари, листови 26—348 писани су правописом црквенословенског језика чисто српског извода XIV века, док је све што цитира Јацимирски писано правописом црквенословенског језика руског извода XVI века.

Није тачна ни даља реченица Јацимирског: „Первая по месту глава сохранившейся старой части рукописи — об управлении церковным имуществом (грань 10)“.

У ствари, сачувани део старог рукописа почиње наставком девете гране — канонске синтагме, а ова грана не говори „об управлении церковным имуществом“, него „О съгрѣшенiих и о сѫдѣх епископом и причестникомъ и о ѡтлѫченiи и изврѫженiи о покаанiи и которые грѣхы поставленiе разрѣшаеть” (л. 24).

Радећи на брзину, Јацимирски је погледао само каснији додатак на почетку и два записа Никанора на крају рукописа, али није обратио пажњу на сам Хиландарски номоканон и стога га је погрешно датирао и погрешно оценио његов правопис.

Орнамент у Хиландарском номоканону постоји на самом почетку и на крају његовог уводног дела пре почетка текста канона, управо тамо где постоји у руским крмчијама и вероватно је копиран са Никонове крмчије, а у српском оригиналу овог Номоканона није постојао.

Орнамент има скроман карактер и састоји се из цвећа, превијеног каишем. На првом листу орнамента има иницијал Б у седам редака са орнаментом, којим почиње реч „Бог“.

У Хиландару је сада сачуван само мали део Светосавског номоканона у рукопису бр. 466, где имамо текст 5 првих допунских глава, 55. главу (Прохирон) и први део 56. главе основног дела. О том рукопису има спомена на стр. 87 код Саве Хиландарца и у раду проф. Ђорђа Сп. Радојичића: *Старе српске повеље и рукописне књиге у Хиландару*, Архивист II 2, Београд 1952, 47-82. На стр. 70 Радојичић датира рукопис између 1458 и 1477. године.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКИЕ НОМОКАНОНЫ

Статья излагает историю составления Номоканона св. Саввы и дает описание двух рукописей его Кормчей — Рашской и Хиландарской, связанных своим происхождением с Хиландарем, но давно находящихся вне его.

На содержании Номоканона св. Саввы отразились переживаемые им события и перемены в его жизни. В молодости, покинув родину, Савва на Афоне сначала всецело подчинился влиянию окружавшей его греческой монашеской среды, и первые шесть глав его Кормчей должны были послужить началом sui generis славянского варианта оффициального греческого Номоканона XIV титулов, составленного во время управления церковью еретика, Константинопольского патриарха Сергия, его канцелярией в духе византийского цезарепапизма и восточного папизма. В первые главы своего Номоканона Савва включил оба его предисловия и его каноническую Синтагму — оглавление дальнейшей канонической части Номоканона, состоящее из систематического перечисления канонов без их текста. Эта часть Номоканона и была переведена еще в Хиландаре.

Мнение авторитетного канониста Никодима Милаша, будто Савва составил всю каноническую часть Номоканона еще до составленного им же в самом начале XIII века Хиландарского типика, ошибочно, так как оно основывается единственно на словах этого типика „преданный вам Номоканон", а сравнение данного места с его греческим оригиналом и контекстом доказывает, что здесь Савва под словом „Номоканон" разумел самый Хиландарский типик, который он составил для Хиландаря в качестве ктитора этого монастыря.

После более широкого ознакомления с канонической литературой, особенно с трудами Зонары, а главным образом под влиянием своего отца Немани, падения Константинополя и личного ознакомления с положением сербской церкви, Савва коренным образом изменил свою церковно-политическую идеологию. Дальнейшая часть Номоканона, которую он составил после 1204 года на родине, а частью в Солуни, уже с новой нумерацией глав, отстаивает свободу церкви от вмешательства государственной власти в ее внутренние дела, равенство и независимость национальных церквей.

Хотя во время своего пребывания на Афоне Савва составил лишь небольшую часть Номоканона, Хиландарь не остался без основного канонического кодекса. Несмотря на то, что значительная часть хиландарской библиотеки погибла во время пережитых Хиландарем тяжелых испытаний, до нашего времени сохранились две рукописи полного Саввиного номоканона, известные под названием Рашская и Хиландарская, при чем первая была переписана в Хиландаре частично, а вторая — полностью.

О времени и месте переписки Рашского номоканона мы имеем два свидетельства — одно в его начале, другое в конце, при чем они не-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

согласны друг с другом, а именно в старом описании Номоканона 1776—1777 г., на основании утерянного позднее первого листа, говорится, что Номоканон писан на Афоне в 1295 г., тогда как в конце рукописи, на первом листе дополнительных статей, помещено послесловие самого переписчика — Рашского епископа Григория, где говорится, что Номоканон писан в Расе в 1305 году. Сообщение послесловия, что Григорий был хиландарским монахом еще при бывшем игумене и вел переговоры с игуменом и братством монастыря о переписке им Номоканона под условием включения его имени в монастырский помянник, дает основание предположить, что в 1295 году Григорий начал переписку Номоканона в Хиландаре, но должен был почему-то на долгое время прервать ее и закончил переписку в Расе только в 1305 году, уже будучи епископом.

Переписанный частью в Хиландаре, частью в Расе, но для Хиландаря, Номоканон до половины XVII века оставался в Хиландаре, когда он получил из Москвы напечатанный там при патриархе Никоне Номоканон и потому с легким сердцем отдал рукописный Рашский номоканон посланному в 1653 году Московской патриархией Арсению Суханову, а Никон подарил его основанному им Воскресенскому Новоиерусалимскому монастырю.

Во второй половине XVIII века Рашский номоканон был передан московской Синодальной библиотеке, а позднее московскому Историческому музею, где он и теперь хранится в отделе рукописей под сигнатурой Но 29. Но уже в Синодальную библиотеку он поступил не полностью, а в количестве 398 листов, тогда как в corpus clausum Номоканона недоставало 18 листов и 8 листов articuli extravagantes. Все эти 26 листов находятся теперь в Ленинской библиотеке в Москве.

Номоканон писан на тонком белом пергаменте. Формат 17×25,5 см. Орфография Рашской школы. Нет ни юсов, ни твердого знака, а мягкий знак заменяет не только твердый, но часто ѥ, ѻ, и ставится после л, ρ, н, если следует согласная буква, а иногда заменяет дифтонги ю, ꙗ. Нет ни ударений, ни придыханий.

Послесловие на I листе отделенных 26 листов, в большей своей части буквально повторяющее послесловие утерянной рукописи Номоканона, переписанной в 1251—1252 г. епископом Будимльским Феофилом, доказывает, что предком Рашской рукописи была рукопись Феофила. Но пять дополнительных статей, не встречающихся в более старых рукописях, дают основание думать, что посредствующим звеном послужила та же рукопись Номоканона 1276—1282 г., которая, в истрепанном виде, послужила оригиналом для Печской (Лесновской) рукописи 1552 г.

Дополнительные статьи, — те же, что и в более поздних рукописях Номоканона — Белградской, Печской, Савинской и Морачской, а именно: Беседа Кирилла Александрийского с Несторием, пять статей Иоанна Дамаскина, Пасхалия, статья „о възбраненныхь брацѣх“ и таблица сродства.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Еп. Григорий буквально повторяет слова источника, что в его рукописи: "нѣсть н чтоже криво" но его составленная любителем рукопись содержит немало ошибок и ее значение для восстановления Саввиного протографа не так велико.

О происхождении Хиландарского номоканона говорит запись 1665 года на его последнем, 348 листе. Из нее видно, что духовник Хиландаря Никанор променял „Пандекты" Никона Черногорца за истрепанный Саввин номоканон, в котором не было первых пяти глав и шестой почти до конца 9-ой грани. Так как Рашский номоканон был уже в Москве, а в Хиландаре его заменил номоканон патр. Никона, с него была переписана первая статья этого номоканона русского происхождения, главы 1, 4, 5 и пропавшая часть 6 главы Саввиного предисловия в Номоканоне, тогда как главы 2, 3 и 4 в Никоновом номоканоне отсутствуют. В конце Хиландарского номоканона утеряны последние 3—4 листа, где находилась последняя статья последней, 64 главы Саввиного номоканона. Но из Никонова номоканона она не могла быть дополнена, так как в этом Номоканоне нет 64 главы Номоканона Саввы и Хиландарский номоканон заканчивается на л. 347б словами: „Проклинаю б(о)га моа" ... (медова).

Никанор подарил этот номоканон основанному им Афонскому скиту „Спасова вода", а в настоящее время он находится в Венской Национальной (ранее Дворцовой) Библиотеке под сигнатурой 101 (ранее XXI). Формат 29,5×20. Имеет 348 л., первые 25 листов писаны на хорошей белой бумаге яркими черными чернилами и имеют 30 строк на странице. Остальные л. на старой пожелтевшей бумаге побледневшими чернилами, имеют 31 строчку на странице.

Так как первые 25 листов переписаны с русского Никонова номоканона, то они не имеют значения для истории Саввиной кормчей. Между тем, прежние описания Хиландарского номоканона обращают главное внимание на эти листы и потому неправильно определяют как характер его орфографии, так и время его переписки, а в связи с этим и его значение. Так А. И. Яцимирский называет его орфографию „ресавской", тогда как в нем нет главного отличия этой орфографии — употребления твердого знака. Время его переписки Фр. Миклошич относит к XVI веку, Яцимирский к XV, тогда как многочисленные водяные знаки на листах 26—348 доказывают, что он, точнее до 26—347 л., переписан не позднее последней четверти XIV века с какой-то очень древней рукописи и очень внимательно, что подтверждается сравнением этого Номоканона с древнейшим Иловичским и с греческим оригиналом; поэтому нужно признать, что Хиландарский номоканон имеет не меньшее значение для восстановления Саввиного протографа, чем Номоканон Иловичский.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

LE MONACHISME SERBE DE SAINT SAVA ET LA TRADITION HESYCHASTE ATHONITE

ANTOINE-EMILE TACHIAOS

Quoique n'ayant pas été l'initiateur du monachisme chez les Serbes, Sava Nemanjić, fut néanmoins la personne qui joua un rôle primordial dans l'évolution du monachisme serbe et dans la consolidation des formes concrètes d'expression et d'expérience de ce monachisme. On n'exagérerait nullement en disant qu'après Sava le monachisme serbe a acquis son caractère propre, qui consiste d'une tradition toute particulière, commençant dès le début du XIII[e] siècle et se prolongeant jusqu'à une époque beaucoup plus récente. A cette formation du monachisme serbe, contribua surtout le fait que la personne qui lui donna ce caractère, Sava, n'avait pas seulement une connaissance et une expérience unilatérales du monachisme oriental mais encore son savoir était abondamment développé, pour s'être enrichi au Mont Athos, dans les couvents florissants de Constantinople et des Saints Lieux et surtout dans le monastère de St. Sava en Palestine. Ainsi, dès le début, le monachisme de Sava apparait comme la fusion de plusieurs éléments qui ressortent d'une expérience séculaire du monachisme oriental.

Le long séjour de Sava sur la Sainte Montagne devient un sujet à traiter à part, surtout lorsqu'il s'agit des problèmes qui résultent des rapports entre son expérience monastique et la tradition athonite de son époque. Dans cet article, on se propose d'étudier un seul point, que l'on croit être assez important, à savoir, quelle était la position de Sava par rapport à la tradition hésychaste de l'Athos et quelle était, par rapport à la même tradition, celle des continuateurs de son oeuvre à Chilandar. Ce problème est suggéré du fait que Sava était lui-même un certain temps, anachorète et hésychaste et surtout fondateur d'un κελλίον ou ἡσυχαστήριον, bâti dans

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

le seul but de servir d'endroit de retraite et de solitude. Or, il y a deux points qu'il faut passer en revue: a) Quelle était la pratique des hésychastes de l'Athos à l'époque de Sava et b) Quels sont les rapports de Sava et de la tradition monastique serbe inaugurée par lui avec la dite pratique? Avant de passer à l'examen de ces deux points, il est indispensable de mentionner ici les vues du regretté M. Vasić, qui, à notre connaissance, est le seul à avoir, dans une certaine mesure touché à cette question.

En sa qualité d'archéologue et d'historien de l'art, M. Vasić avait voulu donner une explication plausible au fait que pendant le XIV^e siècle apparait dans l'art serbe une influence de l'art byzantin de la période dite »hésychaste«. Avant de passer à l'étude du sujet proprement archéologique, l'éminent savant serbe avait cru bon de démontrer l'existence d'»hésychasme« dans la vie de l'ancienne Eglise serbe, prenant comme point de départ la personne de Sava. Les vues de Vasić sur cette question sont clairement exposées dans son article. *L'hésychasme dans l'Eglise et l'Art des Serbes du moyen âge.*[1] Nous sommes obligés de suivre de près l'argumentation de Vasić, car, que nous soyons d'accord avec elle ou non, elle servira inévitablement de point de départ à nos réflexions sur la même question.

D'après Vasić, la personne liant les anciens hésychastes aux nouveaux est Syméon le Nouveau Théologien, dont la doctrine connut un adhérent dans la région proche de la Serbie en la personne de Théophylacte, archevêque d'Ochride. Que Syméon le Nouveau Théologien »ait été connu également de Sava, c'est ce qu'il est difficile de contester, attendu que ceci ressort du récit de sa vie tel que nous le trouvons chez son disciple Domentian« (p. 111). Afin de prouver la validité de l'argument que Sava se trouvait sous l'influence de la doctrine hésychaste de Syméon, M. Vasić cite un passage du Typikon de Karyès et un autre de la Vie de Sava, écrite par Domentian[2], où il est question de la fondation du κελλίον de Karyès par Sava. Il conclut ainsi: »Ce commentaire que nous donne Domentian du typikon établi par saint Sava pour le κελλίον de Karyès se suffit à lui-même« (p. 112). Par la suite, c'est ainsi que Vasić retrouve la continuité de l'hésychasme chez les Serbes: tout d'abord, il prend comme donnée que l'archévêque de Peć Jakob était disciple de Grégoire le Sinaïte, puis, se référant à l'archévêque Nicodème (1316—1324) il dit que celui-ci était le κτήτωρ et rénovateur du κελλίον de Sava à Karyès. Ceci étant dit, la conclusion de Vasić est que »Nicodim et Danilo (1324—1338) sont, après saint Sava, les gardiens les plus vigilants de l'hésychasme et ses champions les plus ardents dans l'Eglise serbe« (p. 113).

Si nous avons cité les arguments de Vasić, ce n'était que pour se faire une idée de choses, telles qu'elles apparaissent de prime abord. Mais revenons plutôt à la question que nous avons posée plus haut: quels étaient le caractère de l'hésychasme et la pratique des hésychastes de l'Athos à l'époque de Sava? Il faut avouer qu'il est assez difficile de répondre de ma-

1 Dans le recueil: L'art byzantin chez les Slaves. Les Balkans, Premier recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij, Paris 1930, 110–123.

2 *Животи светога Саве и светога Симеона*, превео Л. Мирковић, Belgrade 1938, 72–73.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

nière concrète à cette question, car les sources ne nous donnent pas de renseignements précis. Les sources athonites nous informent simplement de l'existance des *κελλία* isolés, dans lesquels vivaient des hésychastes proprement dits, c.à.d. des moines vivant loin des monastères et observant une règle de vie monastique toute particulière, assez différente et plus sevère que celle des monastères. D'ailleurs, telle était la tradition établie par Athanase l'Athonite, qui prescrivait l'existance des *κελλία* en dehors du monastère de Lavra, dans lesquels auraient vécu des moines poursuivant une vie ascetique austère. A part ces généralités, les renseignements sur le caractère de cette vie hésychaste nous font défaut, surtout pour la période de la fin du XII^e^ siècle jusqu'au milieu du XIII^e^. Il existe heureusement à ce sujet une source auxiliaire russe oubliée, qui à notre avis est la seule pouvant éclaircir de manière satisfaisante le problème en question. Il s'agit de renseignements que nous donne sur le Mont Athos l'archimandrite de la Laure de Kiev Dosithée, qui séjourna à la Sainte Montagne vers l'année 1219, donc une vingtaine d'années après que Sava eut écrit ses Typika pour le *κελλίον* de Karyès et pour le monastère de Chilandar. A son retour à Kiev, Dosithée rédigea deux oeuvres concernant la vie athonite.[3] La première se rapporte à l'Athos de manière générale, tandis que la seconde décrit le Typikon de la lecture des douze Psaumes, que Dosithée prit de la Sainte Montagne et qu'il introduisit en Russie. Malheureusement l'une et l'autre nous sont parvenues en état fragmentaire, mais quoi qu'il en soit un passage de la première nous intéresse ici tout particulièrement.[4] En voici le texte:

Си пакъ въспросилъ братъ вашь отъ насъ, нашего смиренїа, и о сватогорскомъ житьи. и мы смиренїи пишемъ вамъ отъчасти и сватогорьское житїе. послушьницы живутъ по старцовой воли и благословенїю, а которыи братьа живутъ по своимъ келїамъ, дръжатъ правило равно отъ начала и до конца живота своего, полъ псалтыри молитовъ на всакъ день, да по шести сотъ молитвъ господи їисусе христе. аще кто въсхощетъ приложити, на воли его. Да по триста поклоновъ и по пати сотъ. А опрочь того на всакъ часъ, сѣда и хода и ложаса, и рукодѣлїе дѣлаа, безпрестани глаголати ꙗзыкомъ и въздыханїемъ сердечнымь господи їисусе христе. А не умѣющимъ грамотѣ да дръжати по семи тысащъ молитвъ їисусовѣхъ, опричь поклонъ, а ктому церковное правило. А немощнымъ немощное правило, а то есть равно житїе. А престарѣвшимъ денми больше на молитвоу їисусовоу и вниманїе умное. А поклонов положено по силѣ.

Aucun doute n'est possible, cette relation de Dosithée se réfère à la vie des athonites hésychastes qui vivaient dans les *κελλία*. On voit donc, que les points principaux de la vie des hésychastes à l'Athos au début du XIII^e^ siècle sont au nombre de deux: premièrement la prière dite du coeur incessament exercée et deuxièmement la lecture du Psautier. De plus on remarque la présence de traits communs dans l'érémitisme de n'importe laquelle des tendances, à savoir, le silence, la fuite de la compagnie des autres moines etc. Quant à la prière du coeur, de ce que Dosithée relate,

3 Sur Dosithée, son séjour au Mont Athos et ses oeuvres voir: P. M. Stroev, *Библиологический словарь и черновые к нему материалы*, Sanktpeterburg 1882, 94; cf. Filaret, *Обзор русской духовной литературы 862–1863*, Sanktpeterburg 1884, 46.

4 Ce passage a été publié par A. S. Gorskij, *О сношениях русской церкви с свято-*

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

on peut conclure qu'elle se trouvait sous l'influence du manuel byzantin bien connu, qui traite de l'oraison hésychaste.[5] Aussi faut-il noter que cette prière avait dans la vie hésychaste athonite le caractère — qu'il nous soit permis d'appeler »dure« — de la tradition sinaïtique, telle qu'on voit d'ailleurs ranimée ensuite à l'Athos par Grégoire le Sinaïte. Or, au début du XIII[e] siècle nous trouvons l'hésychasme sinaïtique en pleine propagation à la Sainte Montagne, cet hésychasme qui mettait la vie liturgique au deuxième plan et même dans beaucoup de cas la remplaçait par la répétition stéréotype de la prière du coeur. La valeur donc des renseignements de Dosithée consiste en ce qu'ils nous donnent une réponse précise à la question qui concerne le caractère de la vie hésychaste au Mont Athos à l'époque de Sava.

Passant maintenant à la deuxième question, concernant les rapports de Sava avec cette tradition hésychaste, nous revenons à l'argumentation de Vasić. Il faut dire avant tout que ce sont les écrits de Sava même qui ont plus de valeur pour nous que les renseignements donnés par son biographe Domentian. Et ceci, non parce que nous mettons en doute la valeur historique de la Vie de Sava écrite par Domentian, mais parce que nous prenons comme donnée que dans l'hagiographie byzantine, de même que dans celle des Slaves, il était courant de vouloir unir la personne biographiée avec les courants spirituels les plus représentatifs de son époque. Dans un tel cas, nous n'avons pas obligatoirement une falsification des événements historiques, mais nous sommes devant un point de vue de parti pris. Si ces réserves sont valables pour le cas de Domentian, à plus forte raison le sont-elles pour la Vie de Sava que Teodosije écrivit au XIV[e] siècle, c.à.d. à l'époque où l'hésychasme sinaïtique regnait dans tout le Mont Athos. Par conséquant ce sont les écrits de Sava eux-mêmes qui nous diront si leur auteur se trouvait ou non sous l'influence de cet hésychasme.

Nulle part dans les deux Typika de Sava, à savoir celui de Karyès et celui de Chilandar, ne se rencontre la terminologie en faveur chez les hésychastes νῆψις, φυλακὴ αἰσθήσεων, τήρησις νοός etc.), exception faite du mot безьмльвиѥ qui est employé une seule fois.[6] D'ailleurs dans ces textes le nom d'aucun grand maître hésychaste n'est mentionné, sauf celui de Jean Climaque, que nous trouvons cité deux fois.[7] Il ne pourrait être question d'éléments hésychastes dans le Typikon de Chilandar. L'étude à fond de ce texte, qui a été faite comparativement aux règles d'autres monastères, a clairement prouvé à quel point le Typikon de Chilandar

горскими обителями до XVIII-го столетия, dans les Прибавления к изданию творений св. отцов VI (1848) 134–135, du codex № 77 du XV[e] siècle de l'Académie de Théologie de Moscou.

5 Ce traité, dont l'auteur prétendu est Syméon le Nouveau Théologien, a été publié par I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Rome 1927 (= Orientalia Christiana IX 2), qui est le premier à avoir contesté son authenticité.

6 По семь же пакы оустворихь тоуижде оу ворлховици мѣсто безьмльвию, светаго и прѣподобнаго ѡтьца савы вь жилище двѣма или тремь ... dans le Typikon de Karyès d'après l'édition de Vl. Ćorović, *Сӣиси св. Саве*, Belgrade – Sr. Karlovci 1928, 9.

7 Typikon de Chilandar, d'après la même édition de Ćorović, 36 et 51.

8 Voir: F. Granić, *Одредбе Хиландарскоī ӣиӣика св. Саве о сӣуӣању у манасӣирску*

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

dépendait de celui du monastère d'Evergetis de Constantinople.[8] Si vraiement Sava était le porte-parole des idées hésychastes du type sinaïtique, ceci devrait être temoigné dans son Typikon pour le κελλίον de Karyès, mais dans ce texte, nous l'avons dit, il n'y a rien qui puisse prouver que son auteur ait eu quoi que ce soit de commun avec la spiritualité des hésychastes athonites, cette spiritualité dont l'archimandrite russe Dosithée nous parle dans son récit. Le point dominant dans le Typikon de Karyès est la lecture du Psautier, et ici nous avons en fait quelque chose de commun avec la pratique des hésychastes athonites dont Dosithée nous parle. Il y a pourtant une différence bien nette: les hésychastes de l'Athos lisaient la moitié du Psautier par jour, tandis que Sava invitait les habitants de son κελλίον à le lire chaque jour tout entier.[9] C'est ainsi que Sava transporta à l'Athos le Typikon de saint Sava de Palestine. Quant à la prière du coeur, telle qu'elle était pratiquée par les autres hésychastes de l'Athos, qui d'ailleurs est l'indice primordial de l'hésychasme sinaïtique, il n'y a pas de mot à ce sujet dans le Typikon de Sava. Une chose encore qu'il faut bien noter c'est que Sava ignore totalement Syméon le Nouveau Théologien, bien que Vasić affirme que Sava connaissait bien ses écrits. En un mot, ce qui nous rend méfiants vis à vis de l'affirmation de Vasić c'est le fait que le nom de Syméon fait défaut dans les écrits de Sava, et encore plus c'est l'absence totale de la moindre preuve que le moine serbe eût lu ses oeuvres. En conséquence nous ne voyons pas sur quoi on peut se baser pour dire que chez Sava il y a une influence de l'hésychasme sinaïtique ou de la doctrine de Syméon le Nouveau Théologien. L'idéal monastique de Sava fut formé dans un cadre spirituel tout à fait différent, par des éléments qui furent puisés dans l'expérience monastique séculaire des grands centres du Proche Orient et de Constantinople, mais qui tout de suite furent transformés dans les termes de la psychologie ethnique du moine serbe. C'est pourquoi Sava est considéré, et à juste titre d'ailleurs, comme le fondateur et père du monachisme serbe auquel il donna l'empreinte de sa brillante personalité.

Nous avons dit plus haut que Vasić admet sans réserves que l'archevêque de Peć, Jakob, fût un disciple de Grégoire le Sinaïte, et c'est ainsi que le savant serbe veut démontrer la continuité de la tradition hésychaste chez les Serbes. L'opinion que Jakob était disciple du Sinaïte fut établie par P. Syrku[10], et c'est sur lui que se base Vasić pour affirmer la même chose. Dans la Vie de Grégoire le Sinaïte, qui est écrite par son disciple le patriarche de Constantinople Calliste, il est dit que parmi les disciples du

заједницу и о делокругу братског сабора, dans Гласник Скопског научног друштва 15 (1935) 53 – 59; du même, *Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве*, dans Светосавски зборник I, Belgrade 1936, 67 – 128; du même, *Одредбе Хиландарског типика св. Саве о харитативној делатности манастира у вези с аналогним одредбама ранијих и истовремених типика грчких автономних манастира*, dans Глас СКА CLXXIX, други разред 91, Belgrade 1939, 167 – 176; R. M. Grujić, *Палестински утицаји на св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији*, dans Светосавски зборник I, Belgrade 1936, 279 – 312.

9 се а что же ѡстанеть псалтыра то изьглаголи любо вь дне любо вь нощи, тьчию да прѣпѣвають се псалтырь на дьнь и на нощь – Ćorović, p. II.

10 Dans son oeuvre: *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке*, I, 69, note 2.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

maître hésychaste se comptait aussi Jakob, qui plus tard devint évêque Σερβίων.[11] Ceci a convaincu Syrku, et après lui nombre de savants, qu'il s'agit de l'archévêque de Peć Jakob et que au lieu de Σέρβων dans la Vie du Sinaïte est conservé le mot Σερβίων. Il n'y a aucun doute que nous sommes devant une fausse interprétation. En effet dans la Vie de Grégoire le Sinaïte il est question de Jakob évêque de Σερβίων et non pas Σέρβων, c'est ce qui est temoigné d'ailleurs par la tradition manuscrite de ce texte.[12] Les données biographiques sur l'archevêque de Peć Jakob sont peu nombreuses et elles proviennent de la main de Danilo II.[13] Si Jakob était vraiment un des disciples du Sinaïte, Danilo ne manquerait pas de nous en parler, d'autant plus que, come le veut Vasić, lui ausi était »un des gardiens les plus vigilants de l'hésychasme«.

Mais demandera-t-on: n'y avait il pas une propagation de la doctrine du Sinaïte parmi les Serbes? Il est vrai, Calliste nous informe que la doctrine de son maître avait connu un certain rayonnement même parmi les Serbes.[14] Pourtant, on se demande ce que le mot Σέρβος peut signifier au XIV^{e} siècle. Ce terme était assez vague à l'époque, car il était relatif non seulement à l'expansion de l'État serbe, mais aussi à celle de la langue serbe. Il suffit de citer ici le cas typique du métropolite de Russie Cyprien Tsamblak, qui était d'origine incontestablement bulgare, mais que les sources contemporaines russes présentent presque unanimement comme Serbe.[15] C'est ainsi que seule l'information du patriarche Calliste, que parmi les disciples du Sinaïte il y avait aussi des Serbes, devient un argument assez faible, lorsqu'il s'agit de s'appuyer sur lui pour prouver que la doctrine du maître hésychaste avait connu la propagation parmi les Serbes. Nous insistons sur ce point, car l'influence du Sinaïte sur les Serbes n'est pas temoignée autant, qu'elle l'est par rapport aux Bulgares et aux Russes. Il va sans dire qu'on ne peut nier complétement l'exi-

11 Χρόνῳ δὲ ὕστερον ὀλίγῳ καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀαρὼν ἐμαθήτευσαν τῷ μεγάλῳ· ὅστις Ἰάκωβος καὶ Σερβίων ἐπίσκοπος ἐγεγόνει – I. Pomjalovskij, *Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита*, Записки историкофилологического факультета императорского С. – Петербургского Университета 35, Sanktpeterburg 1894, 23.

12 I. Sokolov (*Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита*, Moscou 1904, 109) est le premier à avoir avancé qu'il s'agit d'un malentendu. Ceci nous a donnés l'idée de collationer les trois autres manuscrits qui contiennent la *Vie du Sinaïte* et l'édition de Pomjalovskij. Ces manuscrits se trouvent tous trois au Mont Athos et sont ceux des couvents suivants: Lavra I 117 (XV^{e} s.), Pantéleimon 173 (XVI^{e} s.) et Iviron 557 (XVIII^{e} s.). La collation a prouvé que le mot Σερβίων n'était pas un lapsus calami du copiste du manuscrit de Moscou qui a été publié par Pomjalovskij, car tous les manuscrits mentionnent unanimement Jakob comme évêque Σερβίων et non pas Σέρβων. D'ailleurs Rozov, qui dans son article *Синайцы в Сербии в XIV веке*, dans Byzantinoslavica I (1929) 19, veut prouver que la personne en question est l'archevêque de Peć, avait utilisé le texte slave de la Vie du Sinaïte d'après l'édition du même Syrku. Le texte slave pour Σερβίων donne сѣрвскы, ce qui a donné à Rozov, sans raison d'ailleurs, l'idée de le corriger en сѣрьскы et retrouver ainsi parmi les disciples du Sinaïte le métropolite serbe de Serrès Jakob.

13 *Животи краљева и архиепископа српских*, превео Л. Мирковић, Belgrade 1935, 224.

14 ... οὐδένα σχεδὸν παρέλιπε τόπον τῇ ἐντεῦθεν συνεργίᾳ νευρούμενος καὶ ἐνδυναμούμενος, μὴ μόνον Ῥωμαίων, φημί, καὶ Βουλγάρων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν δήπου τῶν Σέρβων καὶ ἐπέκεινα. Pomjalovskij, 30.

15 Voir Archim. Leonid, *Киприан до его восшествия на московскую митрополию*, dans les Чтения de l'Université de Moscou, 1867, II, 20 – 21.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

stance des rapports entre des athonites serbes et l'école hésychaste du Sinaïte, car, vu la courte distance géographique qui les séparait, une pareille affirmation serait trop osée. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que les renseignements explicites sur ces rapports nous font défaut du côté serbe. Pour ce qui reste à dire, il faut admettre que l'influence de l'hésychasme de Grégoire le Sinaïte sur la tradition monastique de Sava se limitait à des cas isolés, et il n'y a aucun doute que, même ainsi, elle manquait de grande envergure.[16]

Il est certain que les athonites de Chilandar, qui étaient de vrais gardiens de la tradition inaugurée dans ce monastère par Sava, ne sont pas restés indifférents quant au mouvement hésychaste du XIVe siècle. Vl. Mošin dans un article fort intéressant nous a déjà montré vers quelle direction ils étaient orientés.[17] C'était plutôt avec le milieu palamite que les plus illustres personalités du monachisme serbe avaient des contacts au XIVe siècle, et c'était surtout avec le patriarche Philothée Kokkinos qu'ils s'entendaient le mieux. D'ailleurs, comme Meyendorff l'a déjà remarqué[18], c'est en milieux serbes que les écrits de Palamas semblent avoir été traduits en langue slave pour la première fois et les Serbes furent les premiers à vénérer sa mémoire même avant sa canonisation officielle par le patriarcat de Constantinople. Le cercle de Grégoire le Sinaïte au contraire avait plus de relations avec les Bulgares, qui les premiers traduisirent ses écrits dans leur langue et les propagairent en Rusie.[19] Il ne faut pas oublier d'autre part, que c'était le meilleur disciple du Sinaïte, le patriarche Calliste qui proclamant en l'an 1352 le schisme entre le patriarcat de Constantinople et le patriarcat de Peć, excommunia en même temps la nation serbe toute entière.[20] La réconciliation des deux patriarcats ne fut obtenue que par le partiarche Philothée, l'ami le plus fidèle de Palamas.[21] Pour cette réconciliation les moines serbes de Chilandar, Isaïe, Silvèstre, Niphon et Nicodème jouèrent un rôle important. Ainsi en plein XIVe siècle nous trouvons les continuateurs de la tradition de Sava au Mont Athos liés non pas à l'hésychasme sinaïtique, dont Sava lui même ne fut pas un adhérent, mais à l'école de Grégoire Palamas laquelle était caractérisée par un large esprit théologique et philosophique.

16 On doit se rappeler ici que J. Meyendorff (*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 137) à bon droit considère les conclusions de Vasić comme trop hâtives même en ce qui concerne l'influence de l'hésychasme sur l'art des Serbes.

17 *Св. патријарх Калист и српска црква*, dans Гласник Српске православне цркве XXVII (1946) 192–206.

18 *Loc. cit.*, 334

19 Voir E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris 1947, 5–15.

20 Voir l'article déjà cité de Mošin.

21 Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani* I, 553–555 et 560–564.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

О ГОДИНИ ПРЕНОСА НЕМАЊИНИХ МОШТИЈУ ИЗ ХИЛАНДАРА У СТУДЕНИЦУ

РЕЉА НОВАКОВИЋ

Кад је Д. Анастасијевић у својој расправи *Година преноса моштију св. Симеуна* устао у одбрану 1200. као године смрти Немањине, тврдећи ту да пренос моштију „треба да падне не много после 1204, а не чак 1207. године", завршио је горњу расправу овим речима: „Ово је питање у толико важније, што се њиме уједно решава и од кад је св. Сава дошао из Св. Горе у Србију. Добро би било да се још ко тиме позабави".[1] Више година после Д. Анастасијевића позабавио се тим питањем и В. Ћоровић у својој познатој опширној расправи *Питање о хронологији у делима св. Саве*. Посвећујући ту један одељак преносу Симеунових моштију, Ћоровић се посебно обара на Анастасијевићеве закључке и тај одељак завршава овако: „Анастасијевићево расправљање овог питања није донело ништа рашчишћавању ствари. Није га помакло ни напред. Оно је дало само једну сасвим непотребну сумњу више, каквих би се могло изнети стотинама у свакој хисторији".[2]

И збиља, питање преноса Немањиних моштију, мада на први поглед врло јасно, у ствари је доста сложено. То показују не само горње две расправе већ и неке друге које ће овом приликом бити споменуте. Сам догађај, мада важан, не би био толико привлачан за хронолошка разматрања да се за њега не везује више других питања из наше историје на почетку XIII века, као на пример: година или време измирења Стефана и Вукана; да ли је мошти дочекао само Стефан или је са њим био и Вукан; кад Вукан ишчезава са позорнице догађаја; када је Сава написао Студенички типик и биографију свога оца; које је области Србија поседовала у првој деценији XIII в. итд.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Као што се види, има пуно разлога који нагоне историчара да и поред више пута расправљаног питања покуша да дође до решењâ која би могла бити прихватљивија него нека друга.

Као што се зна, подаци на основу којих су истраживачи утврђивали годину преноса Немањиних моштију врло су оскудни у хронолошком погледу, али су се историчари досад углавном само на њима задржавали. Међутим, поред чисто хронолошких вести пажњу заслужују и нека места у излагањима наших биографа XIII века. Таквих места нема много и ни она нису богзна како јасна, али у недостатку поузданијих података могу прилично да допринесу постављању неких прихватљивих претпоставки. Од тих места која у излагању наших биографа XIII века долазе после спомена Немањине смрти могли бисмо изабрати ова:

У САВИНОМ ЖИТИЈУ СВ. СИМЕУНА

1.
„И кад проведох ту осам година настадоше многи метежи на тој страни, јер дођоше Латини и заузеше Цариград, пређашњу грчку земљу, па и до данас остадоше, и уђоше и ту, у свето место. И кад је велики метеж био, и кад се о том метежу сазнало одасвуд, дође ми посланица од . . . Стефана Немање и брата његова великог кнеза Вукана.“

2.
„Ево, у страни тој узбунише се народи, а блажени отац наш, господин Симеон . . . онде лежи. Ради тога молимо . . . узми часне мођи . . . и донеси нам . . . овамо.“

3.
„А ја, видев њихну молбу што желе, и да то треба испунити, подигав своју немоћ на то, почех радити. И, угледав погодно време да се то учини, дођем и отворим гроб блаженога старца, и нађох часно тело његово цело и неврeђено, иако је био ту у гробу осам година.“

4.
„И дођох с часним моћима у Хвосно, и кад сазнаде син његов владалац, Стефан Немања, и брат му кнез Вукан, сакупише светитеље . . . Дошавши, с великом чашћу, узеше моћи . . . носећи сами пречасно тело оца својега. И положише га с великом почашћу у светој цркви . . . А ово је било месеца фебруара у 19 дан“.[3]

У СТЕФАНОВОМ ЖИВОТУ СТ. НЕМАЊЕ

1.
(Стефан пише Сави о Вукану): „Јер он остави заповеди господина оца својега, и би преступник. Јер изведе иноплеменике на отачаство своје, и одузе ми земље и опустоши их, не послушав . . .“

1 Д. Анастасијевић, *Година преноса моштију св. Симеуна*, Богословље I 1 (Београд 1926) 79 (даље: Богословље I).

2 В. Ћоровић, *Питање о хронологији у делима св. Саве*, Годишњица 49 (Београд 1940) 65 (даље: Годишњица 49).

3 М. Башић, *Старе српске биографије*, Београд 1924, 23, 24 (даље: Башић).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

2.

„Јер победив их силом својом, поврати ме опет у отачаство своје. Зато те непрестано молим, о пречасни оче наш Саво, послушај гласа који ти шаљем из дубине срца, и не презри мољења мојега ... учини нам милост, потруди се и сам донеси пријатна мириса мoћи светога ... јер се оскврни земља наша безакоњима нашим и би убијена крвима, и падосмо у плен иноплеменика."

3.

„А овај пречасни ... потрудив се са свом хитњом, и скутав мoћи светога, и узев са собом христољубивих и изврсних стараца из Свете Горе ... посла нам писмо с речима: »Посланство твоје примив ... моћи твојега светог ... носим и сам путујем с њима ... Зато се, ... спремај, на сретање његово.«"

4.

„А ја ... чувши речи ове ... о светим моћима овим, да су донесене ... И одмах, журно сакупив архијереје своје ... изиђох му на сусрет. И, сретавши мoћи свете, учинимо обноћну молитву на том месту ... допратисмо их до спремљена му гроба ... у Студеници.[4]

ДОМЕНТИЈАН У ЖИВОТУ СВ. САВЕ

1.

„Учини с нама милост и пожури се, скупивши донеси добромирисне мошти ... оца нашега и сам дођи".

2.

„А овај преподобни не презре љубазнога мољења, но пожурливши се свељубазно, и скупивши мошти светога и узе са собом христољубиве и преподобне ... црнце свете Горе ... и почеше путовати са светима у своје отачаство. И посла унапред писмо ка љубазном брату своме ... зато се спремај на његово сретање."

3.

„А кад је часни јеромонах ... стигао са моштима у своје отачаство, и још на крају земље своје срете га његов љубазни син ... кир Стефан са часним клиром ... и створише обноћну молитву на том месту ... са топлим сузама љубазни син његов ... целиваху свете мошти ... и тога дана створише богосаборно славље ... и сатворише провођење светога ... и проведоше га његови синови ... ка ... гробу код пресвете Богородице Студеничке Лавре ..."[5]

ДОМЕНТИЈАН У ЖИВОТУ СВ. СИМЕУНА

1.

„Скупи мошти светога ... и пожуривши се и сам дођи к нама ..."

2.

„И пошто су Божјом помоћу по времену ови били истребљени, и пошто су пришли, после њих дође други иноплеменик, звани глад ..."

4 Башић, 58, 58–59.

5 Доментијан, *Живот св. Саве и св. Симеуна*, прев. Л. Мирковића, Београд 1938, 91, 92, 94 (даље: Доментијан).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

3.
„А написавши посланицу ка љубазном брату своме, овако рече . . . »и носим свете мошти . . . и сам путујем с њима . . .«"

4.
„Када је . . . кир Сава стигао са . . . моштима до краја земље свога отачаства, усрдно срете светога свељубазни син његов . . . и сатворивши обноћну молитву на том месту . . . и сатворивши богосаборно славље тога дана . . . и тако га са великом чашћу проводише синови његови . . ."[6]

ТЕОДОСИЈЕ У ЖИВОТУ СВ. САВЕ

1.
„Хтео бих овде да испричам мржњу између браће, а устежем се од стида . . . И велики кнез Вукан бејаше непријатељ брату својему . . . и због оваквога непријатељства и гоњења међу браћом српска је земља била у великој невољи . . . пропадајући до краја од глади због неорања . . ."

2.
„Написа . . . Сави христољубиви брат, тада самодржац, Стефан . . . »учини милост на нама, узев свете . . . моћи . . . оца нашег и сам . . . донеси нам их из туђе земље у своје отачаство . . .«"

3.
„Чув то божји човек . . . узев . . . моћи . . . оца свога, путоваше са овима у отачаство, у српску земљу . . . објави самодршцу брату о свом доласку . . . рекав да припреми достојан дочек овима."

4.
„А кад то чу . . . Стефан . . . и одмах . . . са свим сабором црквеним . . . дође до краја своје и грчке земље и ту . . . пресрете часне . . . са светима моћима свога . . . оца . . . с љубављу их целиваху . . . и дижући их на својим рукама ношаху их."

5.
„И тако, с великом чашћу одседаху, и подизаху се, и ношаху га . . . синови и синови синова са свећеницима и . . . допратише га до спремљена му гроба . . . у место по имену Студеница".[7]

Од горе наведених места само су нека коришћена у досадашњим истраживањима године преноса Немањиних моштију; у сваком случају само су горња места и могла послужити као основа за изналажење те године. Међу расправама у којима је то питање решавано овом приликом биће речи само о неким познатијим.

Још 1878. године Љ. Ковачевић посвећује питању преноса Немањиних моштију доста места у својој расправи *Које је године умро Ст. Немања?* Он је ту морао поћи од године смрти Немањине да би утврдио када су мошти биле пренете из Хиландара у Студеницу. Како је

6 *Исто*, 302, 303, 306.

7 Башић, 141–142, 143–144, 144–145.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Љ. Ковачевић нашао да је Немања умро 1198. године, то је лако закључио да је пренос моштију могао бити једино у 1206. години, јер, по њему, таман тако излази ако је тело, као што стоји у Савином биографском делу, лежало после смрти у гробу осам година.[8]

Иван Павловић полази од другачијих тумачења Савиних хронолошких података и по његовим прорачунима Немања је умро 13. фебруара 1199, што значи да је пренос могао бити у 1207. години и те године је, 19. фебруара, тело сахрањено у Студеници.[9]

Пишући *О књижевном раду св. Саве,* С. Вуловић се определио за 1208. као годину преноса. Он се том приликом није упуштао ни у какве комбинације Савиних хронолошких података, већ је једноставно навео Шафариково мишљење о том догађају.[10]

Опредељујући се за 1200, као годину Немањине смрти, Д. Анастасијевић као да је 1913. године изразио мишљење да је пренос био 1208, јер на једном месту каже овако: „Његове је мошти пренео у Студеницу св. Сава 19. фебруара, пошто су оне 8 година лежале у хиландарском гробу".[11]

Прихватајући хронолошке вести у Савином биографском делу о Немањи као аутентичне Савине, П. Поповић је без резерве био за 1208. као годину преноса Немањиних моштију.[12]

А. Соловјев као да се определио за 1206. као годину преноса моштију. Позивајући се на Љ. Ковачевића који Стефанову хиландарску повељу датира између 1199. и 1206, Соловјев додаје: „дакле између смрти Немањине и преноса моштију св. Симеуна у Студеницу". Да се Соловјев заиста одлучио за 1206. годину сведочи и ово место у његовој расправи: „и кад је у Студеници (г. 1206) почео да пише о животу св. оца . . .".[13]

Исте године када се Соловјев определио за 1206, Томо Бурковић је прихватио 1208. као годину преноса.[14]

Колико је питање преноса Немањиних моштију сложено указао је Д. Анастасијевић 1926. године у својој расправици *Година преноса моштију св. Симеуна.* Он ту одбацује 1208. као годину преноса, али се не усуђује да прихвати неку другу, већ питање оставља отворено: „Но видели смо горе да по причању Савину и Стефанову пренос Немањиних моштију треба да падне не много после 1204. године, а не чак 1207. године".[15]

8 Љ. Ковачевић, *Које је іодине умро Сш. Немања?* Српске новине, бр. 118 од 28. V 1878, година 46 (даље: Српске новине).

9. И. Павловић, *Хронолошке белешке св. Саве о Сшефану Немањи,* Глас 47 (Београд 1879) 28 (даље: Глас 47).

10 С. Вуловић, *О књижевном раду св. Саве,* Београд 1895, 15.

11 Д. Анастасијевић, *Још о іодини смрши Немањине,* Глас 92 (Београд 1913) 71.

12 П. Поповић, *О хронолоіији у делима св. Саве,* Глас 112 (Београд 1924) 46 – 47 (даље: Глас 112).

13 А. Соловјев, *Хиландарска йовеља великоі жуйана Сшефана (Првовенчаноі) из іодине 1200 – 1202,* Прилози V (Београд 1925) 75, 79.

14 Т. Бурковић, *Хиландар у доба Немањића (исшоријска кулшурна расйрава),* Београд 1925, 15.

15 Богословље I, 79.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Најзад, 1940. године о питању преноса Немањиних моштију даје свој суд и В. Ћоровић. Прихватајући Савине хронолошке податке, Ћоровић устаје против сумње коју је Д. Анастасијевић изнео у горе наведеној расправици и опредељује се за већину резултата до којих је у тумачењима Савиних хронолошких података дошао П. Поповић, што ће рећи да прихвата 1208. као годину преноса моштију.[16]

Дакле, као што се види, хронолошке вести у Савином житију св. Симеуна различито су тумачене не само кад је реч о разним моментима Немањина живота и владања већ и кад је у питању година преноса његових моштију. И заиста, ово питање је доста сложено мада Савини хронолошки подаци о том догађају изгледају сасвим јасни. Он нам, у ствари, даје два податка помоћу којих простом рачуницом као да се сасвим лако долази до жељеног резултата: Немања је умро 13. фебруара 6708 (1200) и његово тело лежало је у гробу осам година. Сасвим је природно што су сви истраживачи полазили од датума и године смрти и на то додавали податак о осам година почивања у гробу и тиме једноставно добијали годину преноса моштију. Само, та је година била различита, јер они који су сматрали да је Немања умро 1198. добијали су 1206. као годину преноса, који су били за 1199. као годину смрти закључивали су да је пренос обављен 1207, док су трећи, и то у већини, уверени да је Немања умро 1200, као годину преноса утврђивали 1208. Међутим, нешто као да није јасно у резултатима досадашњих истраживача. Пре свега, нејасно је да ли су Савин податак о осам година у хиландарском гробу узимали као пуних или као непуних осам година. Јер, ако су узимали као пуних осам година, онда је пренос могао бити на почетку девете, а ако су пак рачунали као да је тело пренето на крају те осме године, онда рачуница може да буде и другачија. Кад је већ реч о утврђивању године (па и месеца) преноса моштију, онда није свеједно како ћемо схватити Савин податак о осам година и одакле ћемо их почети рачунати, да ли ћемо их схватити буквално или ћемо претпоставити да није морало бити пуних осам година већ као да је реч о осмој години. О овоме се, изгледа, није водило рачуна и није тешко доказати о чему се још није водило рачуна у досадашњим комбинацијама. Узмимо за пример оне који су сматрали да је тело пренето 1208. године. Ако је Немања умро 13. фебруара 6708 (1200), осам година почивања у хиландарском гробу навршава се 13. фебруара 6716. Како Сава јасно каже да је сахрана у Студеници обављена 19. фебруара, испало би да је од отварања хиландарског гроба до сахране у Студеници протекло само шест дана. Још кад овоме додамо Доментијаново причање како је у месту дочека (у Хвосну) одржана обноћна молитва, а затим, мислећи свакако на сутрадан, каже „и тога дана сатворише богослужбено славље", па тек потом говори о спроводу за Студеницу, излази да је поворка од Хиландара до Хвосна путовала не више од четири дана. Да ли је то било могуће или треба водити рачуна о једној Павловићевој примедби да је Немањи живом било потребно 23 дана да из Студенице стигне у Св. Гору, а за пренос моштију сматра да је било потребно још и више времена. Према томе, ми смо у ствари у неизве-

16 Годишњица 49, 62–65.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

сности како да тумачимо Савин податак о осам година почивања у хиландарском гробу да бисмо га ускладили са 19. фебруаром, датумом сахране у Студеници. По чисто хронолошкој рачуници, ако је буквално тумачимо, ми не знамо да ли је реч о 1207. или о 1208. години. Неизвесност постаје утолико већа ако узмемо да Сава мисли и на рок нешто већи од осам година, тј. ако он о њима говори као о пуном року који је претходио неком каснијем догађају. То би било од великог значаја, јер би у том случају пренос могао пасти и у зиму 6717 (1209). Онда још нешто, при рачунању са Савиним хронолошким подацима треба имати у виду да је Сава време мерио по цариградском календару и да је по томе календару навршена осма година падала фебруара 6716 (1208), па је пренос морао бити тек после тога времена, ако буквално тумачимо да је прошло осам година, а како је сигурно да је пренос извршен зими, излази да у комбинацију можемо узети и 6717 (1209) као годину преноса и сахране моштију у Студеници.

Дакле, по чисто хронолошким прорачунима не можемо бити начисто које је године пренос извршен. Истраживачи су до 1208. године дошли, изгледа, тако што су 6708 (1200) рачунали као прву целу протеклу годину, управо што су и 6708. и 1200. годину у којој је Немања умро подједнако рачунали као целе протекле године, док је Немања умро половином 6708, али на самом почетку 1200, па се цела прва протекла година од смрти Немањине има рачунати са 13. фебруаром 6719, односно 1201. По томе, да поновимо, излази да се пуних осам година навршава фебруара 6716, тј. половином 6716. или на самом почетку 1208. Као што се види, нешто није у реду: или Савиних осам година не треба схватити баш као пуних осам година, ако желимо да пренос ставимо у 1208. годину, или је тешкоћа у нечем другом. Зато треба погледати да ли се до јасније слике може доћи помоћу других Савиних казивања или помоћу излагања других биографа онога времена. Треба видети да ли та казивања више објашњавају податак о осам година почивања у хиландарском гробу или га још јаче доводе у сумњу.

Ако пођемо од Савиног излагања о догађајима после Немањине смрти, наилазимо на оно место које је свима истраживачима падало у очи. Ту Сава овако почиње: „И кад проведох ту осам година, настадоше многи метежи на тој страни, јер дођоше Латини . . .“[17] Горње место само наизглед оставља утисак као да је јасно, а у ствари је доста неодређено. То се види и по томе што су га истраживачи различито схватали. Већина њих горњих осам година као да изједначује са Савиним податком о осам година почивања моштију у Хиландару и не упушта се уопште у анализу горњег податка који може да буде од великог значаја за утврђивање године преноса моштију, а горњих осам година је у ствари у великом нескладу са податком о осам година почивања моштију у хиландарском гробу. Да су истраживачи заиста различито тумачили спомен горњих осам година можемо закључити и из ових примера. П. Поповић, наводећи горњи Савин податак, цитира овако: „и кад ми је — говори он — прошло ту (тј. у Хиландару) осам година настадоше многи метежи“[18], што значи да је

17 Башић, 23.

18 Глас 112, 46.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

по П. Поповићу Сава тих осам година, до пада Цариграда, провео у Хиландару, што је немогуће, јер би онда Хиландар морао бити готов пре него што је обнова била и започета. Не ваља ни ако је П. Поповић горњих осам година протумачио као да их Сава рачуна од године Немањине смрти до преноса моштију. То би било сасвим произвољно тумачење, јер Сава доста јасно каже да је тих осам година провео до појаве метежа, тј. до пада Цариграда, што би значило да није *све* те године провео у Хиландару и да се не односе *све* те године на време после Немањине смрти већ само део тих осам година.[19]

И Д. Анастасијевић као да се преварио у тумачењу тих осам година, судећи барем по једном месту на коме каже овако: „Јер у напред наведеном одељку Савину, осмогодишњи рок Немањина почивања у хиландарском гробу понавља нам се у два маха. Једанпут се тај рок наводи у почетку тог одељка, где св. Сава сам о себи каже колико је провео у Хиландару од смрти Немањине па до преноса његових моштију у Студеницу, а други пут се тај рок помиње мало ниже, тамо где Сава о самом Немањи бележи колико је лежао у хиландарском гробу".[20]

Најзад, критикујући Анастасијевићеве закључке у горе наведеној расправи, Ћоровић ниједном речи не спомиње Савиних осам година поменутих пре пада Цариграда нити штогод каже о Анастасијевићевом изједначењу смисла горњих рокова од осам година, па би се могао извести закључак да ни њему ти рокови нису причињавали сметњу кад је стао у одбрану 1208. као године преноса моштију. По свој прилици да је о њима мислио као и П. Поповић или као Анастасијевић, поготово што се са Поповићем скоро потпуно слагао у погледу тумачења Савине хронологије.[21]

19 Врло је тешко и из других разлога сложити се са Поповићевим додатком „т. ј. у Хиландару", при спомену осам година. Јер, ако је мислио на период до пада Цариграда, Сава није до тада живео у Хиландару осам година, већ највише шест, урачунавајући ту и време зидања манастира. Ако је пак, као што је највероватније, мислио на осам година после Немањине смрти, тешко је прихватити и такав закључак, јер би се у том случају пуних осам година боравка од смрти Немањине навршило 13. фебруара 6716 (1208), па бисмо се могли запитати како П. Поповић годину 1208 (фебруар) спомиње и као годину завршетка периода осмогодишњег боравка у Хиландару и истовремено за фебруар те године везује пренос и сахрану моштију, јер из Савиног причања као да јасно произилази да између констатације о року од осам година боравка и самог преноса стоји низ догађаја који попуњавају један дужи или краћи период. У сваком случају као да су неизбежне компликације око тумачења рока који је протекао од Савиног пријема посланице из Србије до преноса моштију у Студеницу. Да ли Сава и то време рачуна са оним док је био у Св. Гори или не рачуна? Стално се понавља питање да ли су Савиних осам година пун рок или је тих осам година приближно означено? И најзад, треба ли уопште време од пријема посланице из Србије до сахране моштију у Студеници хронолошки сабирати са споменом других хронолошки јасних података, или схватити да Сава није баш све догађаје и све појединости хронолошки одређивао већ само неке? Само, ни то нам не би много помогло, јер ако Сава и није морао хронолошки да одређује сваку појединост, пошто му је било јасно како су догађаји текли, ми то морамо учинити баш због тога што има више догађаја а мало хронолошких података, поготову кад и њих доводимо у сумњу.

20 Богословље I, 79.

21 Годишњица 49, 62–65.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Дакле, као што се види, ниједан од истраживача није сматрао потребним да се задржи дуже на Савином податку о осам година пре пада Цариграда, већ им је изгледало или да се тих осам година односе на исти период као и време колико су мошти лежале у хиландарском гробу или да се односе на време проведено у Хиландару. Међутим, као да није тешко доказати да се тих осам година, по месту и начину како су у тексту забележене, не могу тумачити ни у једном од горња два смисла и да је, у ствари, једини Савин јасан податак у вези са преносом моштију почивање тела у хиландарском гробу осам година, разуме се под претпоставком да је то заиста његов податак.

Ево из којих разлога осам година споменутих пре пада Цариграда нема смисла везивати ни за време које је Сава провео у Хиландару ни за осам година колико су мошти лежале у хиландарском гробу. Испред реченице „И кад проведох ту осам година, настадоше многи метежи на тој страни..." Сава је најпре описао Немањину смрт, а затим прешао на приказивање околности које су настале у Хиландару после очеве смрти, на шта надовезује: „И сакупих после мало времена братства две стотине, и за све се постарах шта је за потребу манастирску".[22] Одмах после ове реченице долази она која почиње са „И кад проведох ту осам година, настадоше многи метежи...", па пошто је непосредно испред ње Сава говорио о Хиландару, заиста изгледа природно да се тих осам година односе на време проведено у том манастиру. Међутим, кад се мало боље размисли постаје јасно да Сава или није могао тако мислити и написати или је, пишући касније, изгубио из вида стварне временске оквире појединих збивања. Јер, ако је до 13. априла 6712 (1204) прошло пуних осам година од наведеног боравка, онда би прва година тога боравка започињала у 6704 (1196), тј. прва година тога рока од осам година завршила би се у априлу 6705 (1197), а то је време када Немања, по садашњим прорачунима, још није био ни кренуо у Св. Гору, а зидање Хиландара није било ни започето, те се тих осам година не би могле ни односити на Савин боравак само у Хиландару. Горњих осам година не могу се изједначити ни са оних осам година колико су Немањине мошти, наводно, почивале у Хиландару, јер Савино излагање догађаја на том месту ничим не упућује на такав закључак. Да бисмо та два спомена осам година протумачили као један исти временски период, морали бисмо најпре посумњати у аутентичност текста којим располажемо и поверовати да је неки преписивач лоше преписао, можда скратио или чак рђаво интерпретирао првобитни Савин текст, тако да је дошло до промене смисла читавог казивања на горњем месту. Али, засад нам ипак не остаје ништа друго него да се пажљивије упустимо у разматрање и видимо да ли „проведох ту осам година" може да значи да се цело то време односи на период после Немањине смрти, или има основе и за друга тумачења. Занимљиво је да истраживачи нису указивали на чињеницу да Сава на горњем месту говори у једнини („проведох"), ваљда зато што је ишло у прилог схватању да је заиста реч о периоду после Немањине смрти, тј. времену кад је Сава остао сам, али се таквом мишљењу јасно супротставља смисао излагања

22 Башић, 23.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

које на горњем месту има један сасвим логичан ток: претходни боравак од осам година; на крају тога периода настају метежи и пад Цариграда; непријатељ долази у Св. Гору; ширење гласова о томе; посланица Стефанова и Вуканова с молбом за пренос моштију. Да ли се у таквом склопу тих осам година могу уопште другачије тумачити него онако како смисао и налаже, тј. да је реч само о периоду пре пада Цариграда. То што Сава каже „проведох" не треба да смета, јер је и природно што је тако ставио, будући да говори о времену кад му отац није био жив и које је више од половине провео сам. Но, било би веома занимљиво утврдити који се то значајан догађај у Савином животу у Св. Гори десио на осам година пре пада Цариграда кад га он онако истиче. За Саву је то морао бити значајан период и можда би нам разрешење тога хронолошког податка помогло да правилније протумачимо и друге његове хронолошке вести. Али, нама је засад важно да констатујемо да се тих осам година не односе све на време после Немањине смрти и да помоћу њих не можемо утврдити годину преноса Немањиних моштију нити тих осам година значе потврду смисла који имају осам година почивања моштију у хиландарском гробу. Годину преноса моштију можемо изнаћи једино или помоћу просте рачунице, рачунајући осам година од сахране Немањине у Хиландару, или покушајем да у Савином, Стефановом, Доментијановом и Теодосијевом причању пронађемо смисао који би просту рачуницу или потврђивао или указао на друге могуће закључке. Кад бисмо смели закључити да у Савином оригиналном тексту није било података да је тело лежало у Хиландару осам година, већ да је то додао неки непознати преписивач Савиног оригинала, погрешно протумачивши оно „проведох ту осам година", као што их и наших дана понеко погрешно тумачи, могли бисмо годину преноса тражити само помоћу текстуалног излагања Савиног и других биографа. Јер, врло је упадљиво да се осам година проведених у гробу никако не слаже са текстуалним излагањем догађаја и са оним што се о збивањима у Србији тога времена зна са друге стране. Ако бисмо, дакле, одбацили тај податак, не бисмо могли ни утврдити тачну годину преноса већ само приближну, али би нам у том случају Савино излагање изгледало много логичније и јасније него кад резултат, добијен простом рачуницом, покушавамо да ускладимо са оним што нам биографи казују, не обележавајући догађаје временски.

Колико је тешко определити се за један резултат при покушају да користимо податак о осам година почивања у гробу, чак и ако узмемо да је аутентична Савина вест, већ смо раније видели, јер не знамо да ли је Сава мислио на пуно протекло време, или време пре протеклог рока рачунао као пуни рок. Зато покушајмо да уместо сабирања хронолошких података уочимо шта нам биографи наговештавају својим казивањем у вези са појединим моментима који се односе на припреме и пренос моштију.

Сви се истраживачи слажу да Сава збивања уз „проведох ту осам година" везује за прилике настале падом Цариграда 1204. године, али су поједине моменте тога казивања хронолошки различито одређивали, што је код свакога зависило од тога у коју је годину стављао

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

пренос моштију. Међутим, све говори да Савино причање на горњем месту не треба унапред сматрати зависним од неке касније године, већ ваља пре свега покушати, односно уочити може ли хронологија догађаја да произађе, макар и приближно, из саме логике излагања. Кад Сава каже да су Латини заузели Цариград и ушли у Св. Гору „и кад је велики метеж био, и кад се о том метежу сазнало одасвуд, дође ми посланица од Стефана Немање и брата . . . Вукана"[23], у његову причању ништа не наговештава неки дужи временски прекид, већ, напротив, Сава збивања ређа као да су тако рећи без застоја произлазила један из другог. Тај утисак се стиче и из продужетка његовог излагања: „Ја примих његову молбу у којој се говори: Ево у страни тој узбунише се народи, а блажени отац наш . . . онде лежи. Ради тога молимо . . . узми часне мoћи . . . и донеси нам . . . га овамо". Тај природни континуитет осећа се и даље: „А ја, видев њихову молбу . . . подигав своју немоћ на то, почех радити. И, угледав погодно време да се то учини, дођем и отворим гроб . . . и нађох часно тело његово цело и неповређено, иако је био ту у гробу осам година."[24] Дакле, Сава нигде нити каже нити наговештава да је реч о многим месецима или годинама од избијања метежа или од пријема посланице из Србије до отворења гроба и преноса моштију.

Пада у очи да Сава у горњем казивању, осим спомена осам година у хиландарском гробу, нигде више не наводи месеце ни године, што је мало чудно с обзиром на то да је у ранијем излагању у вези са Немањиним животом у Св. Гори у више махова неке догађаје сасвим јасно и доста детаљно хронолошки одређивао, а сад, одједном, кад је био у питању пренос очевих моштију у Србију, нема ни спомена о томе да ли су догађаји текли без већих прекида или је морало бити дужих застоја. Да је било неког дужег прекида, с правом бисмо могли претпоставити да би Сава то на неки начин истакао, поготово ако би било речи о дужем периоду. А он, као што се види, не само да прекиде не спомиње него их готово и не наговештава. Додуше, у његовом казивању постоје само два места која као да указују на неко одуговлачење, а то су „почех радити" и „угледав погодно време", и ако та два места уопште и претпостављају неку трајнију радњу ту би била згода да Сава каже шта га је спречавало у раду и колико су те неприлике трајале. Иначе, сва друга места прилично јасно потврђују да су збивања текла једна за другим, у сваком случају не с великим прекидима. И кад читамо Стефаново казивање о овим догађајима, добијамо утисак да је Сава одмах послушао молбу и кренуо са моштима у Србију: „За то те непрестано молим . . . послушај гласа који ти шаљем . . . и, скупив мoћи светога . . ." на што мало даље Стефан надовезује речима: „А овај пречасни, не презрев мољења мојега, потрудив се са сваком хитњом и скупив мoћи светога . . . посла нам писмо с речима: Посланство твоје примив . . . мoћи твојега светог . . . носим и сам путујем с њима . . . зато се спремај . . . на сретање његово."[25] Ни из Доментијановог причања не може се закључити да је било неког већег одуговлачења, а такав се утисак стиче и из Теодо-

23 *Исто*, 23.

24 *Исто*, 23.

25 *Исто*, 59.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

сијевог казивања. Дакле, ни код једног биографа нема готово никаквог наговештаја да су мошти пренете из Хиландара тек три-четири године после пада Цариграда. Напротив, казивања сва три биографа као да потврђују ток збивања који произилази и из Савиног излагања. Тај природни ток догађаја није ни у каквој опречности ни са досад потврђеним историјским догађајима.[26]

Али да погледамо шта се још може уочити у Савином казивању. Кад он спомиње догађаје у вези са падом Цариграда, у његовом опису осећају се два доста јасна момента: један је кад указује на метеже уопште, на многе метеже, који су настали и настајали од доласка Латина и чије су последице трајале и у време кад Сава о њима пише, а други је „велики метеж" и Сава после тог великог метежа додаје „кад се о том метежу сазнало одасвуд", а затим одмах констатује како је примио посланицу, како он каже, од оба брата. Тај велики метеж свакако се не односи најпре на упад у Св. Гору, већ првенствено на пад Цариграда и догађаје који су настали непосредно после тога, укључујући ту, можда, и нешто касније освајање Св. Горе. Дакле, изгледа доста јасно да Сава није мислио да каже како су браћа послала посланицу тек пошто су сазнала за све метеже, па и за оне који су настали и три-четири године после пада Цариграда, већ је, рекло би се, посебно хтео да изрази како је ту посланицу добио одмах пошто се и одасвуд сазнало за један метеж, велики и свакако највећи, за пад Цариграда. Сад је питање колико је времена могло проћи док се о паду Цариграда чуло у Србији, јер је то доста важно за одређивање хронологије преноса Немањиних моштију ако је овим путем одређујемо. На дужи рок путовања вести о једном таквом епохалном догађају свакако не треба ни помишљати, јер су гласови о њему стигли не само у Србију него и у друге земље најбржим средствима. Не би било претерано рећи да се сигурно није радило о месецима већ о данима. Није искључено да је Стефан сазнао о паду Цариграда већ крајем априла или најкасније почетком маја 1204. године. Да је реч о догађајима три-четири године касније, каквог би смисла имале Стефанове речи „Ево, у страни тој узбунише се народи ...", па било да су то заиста његове речи или да их је Сава навео приписујући их Стефану? За нас је важно да констатујемо да све што је горе речено указује на време блиско одређеним догађајима. Стефанове речи као да говоре да је он, чим је сазнао за промене у Цариграду, одмах написао Сави писмо молећи га да пренесе очеве мошти и да сам дође у Србију. Зашто би он то чинио тек, рецимо, негде три-четири године касније, кад се дотле већ увелико знало ко шта тражи у Цариграду и у Св. Гори. Ако Сави живом и Немањи у гробу нико до 1207. године није ништа нашкодио, у то време, колико се зна, није тамо било таквих збивања да би се баш она могла споменути као повод Стефанове молбе и Савиног покретања из Св. Горе.

Колико је опредељивање унапред за 1208. годину, па макар она била и тачна, могло да смета у тумачењу неких појединости па и споменутих метежа може се видети и из објашњења П. Поповића. Да би у сва-

26 К. Јиречек, *Историја Срба*, I, Београд 1922, 207–212 (даље: Јиречек I).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ком случају добио 1208. као годину преноса, П. Поповић иде тако далеко да негира сваку претпоставку да је пренос моштију могао уследити и поводом пада Цариграда, већ каже: „Ако је Цариград пао, то није никаква опасност за Немањин гроб; није ни то ако је узета 'бивша грча земља', али је права опасност кад непријатељ уђе баш у Св. Гору, и допре до самог Хиландара. Тек кад тај моменат дође, мртав Немања није више сигуран у свом манастиру, и треба га одмах пренети". Тумачећи тако смисао Савиних речи дошли „чак и до нас" и ушли „и ту у свето место", П. Поповић продужава: „Не треба се дакле питати кад су наши сазнали за пад Цариграда и рат који је услед тога дошао, него кад је непријатељ дошао у Св. Гору, и кад су то (Сава и браћа) дознали". Та опасност по Хиландар и Немањине мошти, по П. Поповићу, настала је онда када је „некакав барон — разбојник франачке народности дошао негде између 1204. и 1214. у Св. Гору ... упадао у све манастире и не само пљачкао цркве него и отимао од калуђера новац, мучећи оне који му не даду". Тумачећи даље Савине мисли П. Поповић завршава овако: „На такве или сличне случајеве мислио је Сава кад је ово писао, не на пад Цариграда и оно што се ван Св. Горе догађало. Према томе, Савина вест о 'метежима' због којих је пренео Немањине мошти и не односи се на догађаје на које су наши историци мислили, и година 1208 (као рок од осам година иза Немањине смрти), сасвим је на своме месту."[27] После овога морамо се запитати шта је на наведеним местима П. Поповићу доказивало да је пренос морао бити обављен 1208. године? У његовом резоновању нема ни једног јединог доказа да је пренос морао бити у 1208. години. Он доноси суд чију тачност не доказује. Напротив, у његовим комбинацијама испољава се читав низ противречности. Јер, ако се у Св. Гори већ од 1204, или макар од 1205. године осећа присуство и опасност од оног барона разбојника и ако је то био сигнал да Немањине мошти треба „одмах пренети", поставља се питање кад П. Поповић сматра да су вести о тој опасности стигле у Србију, јер он о томе не каже ништа. Кад П. Поповић каже да је барон дејствовао између 1204. и 1214. године, а ничим не указује која је година у том међувремену била пресудна за одлуку о преносу, нити се уопште упушта у неко прорачунавање о року у којем је вест могла стићи у Србију и о посланици Стефана и Вукана упућеној брату Сави, нити о Савиним припремама за пренос и трајању преноса од Хиландара до Студенице. с правом се можемо питати зашто је и спомињао упад у Св. Гору као повод за пренос кад из тог догађаја није ни покушао да макар неким логичним комбинацијама дође до прихватљивог закључка, већ је из једног крајње неодређеног приказивања без икакве основе закључио „и година 1208 ... сасвим је на своме месту".

Као што се зна, Ћоровић је дао сасвим слично тумачење споменутих метежа. Тако, он подвлачи како „Сава јасно каже, да су у вези са надирањем Латина настали 'многи метежи' по Византији, а кад су Латини ушли у Свету Гору да је био 'велик метеж'."[28] Дакле, и он сматра да се „велики метеж" односи на догађаје у Св. Гори, а не на пад Цариграда и промене које су већ тада узеле маха. У Ћорови-

27 Глас 112, 47.

28 Годишњица 49, 63–64.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ћевом тумачењу као да има и других тешко прихватљивих решења. А ево из чега би се то могло закључити. Ако је Св. Гора већ 1206. године била потчињена новопостављеном епископу у Самарији, на шта у својим закључцима указује Д. Анастасијевић, онда би Ћоровићев „велики метеж" у Св. Гори морао бити нешто раније, али кад он даље каже „Глас о тим метежима који су потрајали дуже, допро је и у Србију и изазвао одлуку Савине браће, која је пала крајем 1207. године"[29], излази као да нешто није у реду. Наиме, ако су метежи у Светој Гори почели још пре 1206. и трајали дуже, зар је могуће да се ни о паду Цариграда ни о упаду у Св. Гору не чује у Србији ништа пре краја 1207. године? Метежи се нису морали завршити па тек после тога да о њима почну кружити гласови у Србији, већ је природније да су већ први одјеци тих промена убрзо стигли у Србију. Логично је претпоставити да су гласови о паду Цариграда брзо стигли до Стефана и да су у Србији после тога везе обавештавања биле још ефикасније. У ствари, из Ћоровићевог излагања и не може се јасно уочити на колики је временски период мислио кад је споменуо „велики метеж" везујући га за Свету Гору, јер он мало даље каже овако: „Цео процес (мисли на „велики метеж") трајао је прилично времена. Латини нису одмах пожурили у Св. Гору... Њихов притисак постао је тежак и несносан тек после доласка латинског епископа..., а нарочито после погибије солунског Бонифација Монфератског (1207), кад су се извесни витезови... ставили и против самог цара Латина у Цариграду".[30]

По оваквом резоновању изашло би да је „велики метеж", по Ћоровићу везан за Св. Гору, започет негде још у 1205. години, али је у својој жестини добио тек у 1207. и да су чак крајем те године браћа сазнала о тим збивањима, значи готово две године после избијања метежа. Сасвим је мало вероватно да су догађаји тако текли. Вероватноћа да је било онако како Ћоровић мисли још је мања кад се узме да он сматра да су Стефан и Вукан тек крајем 1207. године писали Сави. Мада не знамо шта је под „крајем године" подразумевао, морамо помишљати на период негде од октобра до децембра, што би указивало да је Сава морао за доста кратко време да у Св. Гори регулише питање преноса и да до 19. фебруара обави чак и сахрану у Србији. Осим тога Ћоровић за Саву каже још и ово: „Кад је видео да притисак не попушта и да на светогорске тужбе дуго нема одговора из Цариграда, решио се..., најзад, да крене у отаџбину".[31] Ова реченица као да још више доводи у сумњу могућност да је од краја 1207, кад су вести стигле у Србију, за свега три-четири месеца посланица упућена у Св. Гору, да је Сава после тога још чекао да притисак попусти, да је очекивао, наводно, да из Цариграда стигне одговор на поновљене тужбе Светогораца и да се тек затим решио да крене у Србију, и да је сав посао био готов до 19. фебруара 1208. године. Ћоровић, дакле, на једној страни допушта могућност да су вести о метежима, и то не оним поводом пада Цариграда, које и не спомиње (!), већ о упаду у Св. Гору, путовале до Србије готово две године, а да је онда одједном,

29 *Исто*, 64.

30 *Исто*, 64.

31 *Исто*, 64.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

кад се о њима чуло крајем 1207. године, већ 19. фебруара 1208. тело лежало у гробу у Студеници.[32] Остаје утисак да је Ћоровић већ унапред све своје комбинације усмерио према убеђењу да је сахрана извршена 19. фебруара 1208. године и да је том приликом изгубио из вида да понегде његове комбинације нису у довољно јакој унутрашњој логичкој повезаности. Пребацујући Анастасијевићу произвољност у закључцима, Ћоровић на горњем месту прави и сам сасвим произвољне комбинације. На споменутом месту, с обзиром на то да нема јасних аргумената, могући су закључци само уз извесну резерву, а он је ту бескомпромисан. Најзад, горњим примедбама на Ћоровићеве закључке може се додати још једна. Наиме, кад узима да је вест о метежима стигла у Србију крајем 1207. године, како решава податак о осам година почивања у гробу, поготово кад своје закључке доноси рачунајући по хришћанском а не по цариградском календару. Из његовог излагања ми не видимо да ли узима да је тело лежало у Хиландару осам година или је тај рок дужи или краћи. Јер, да поновимо, осам година од Немањине сахране у Хиландару навршава се фебруара 6716 (1208), па сад ако се Ћоровић оријентисао на 1207. да би некако објаснио како су се догађаји стицали баш тако да се у фебруару 1208. могло све завршити онако како, тобож, из Савиног причања произилази, онда та рачуница није иста ако место са 1207. рачунамо са 6715. или 6716, нарочито са овом последњом. Ако је Ћоровић 1207. годину узео мислећи при том на навршену седму годину после смрти Немањине, није у праву, а није у праву ни ако је на ту годину мислио као на навршену осму годину. У сваком случају, не рачунајући по цариградском календару, Ћоровић губи четири месеца, а кад узмемо да он, рачунајући са 1207. годином, каже да су се Савина браћа крајем те године одлучила да упуте посланицу у Св. Гору, треба се питати каква би рачуница била кад би се, како и треба, рачунало са цариградским календаром?

У вези са Ћоровићевим ставовима поводом овог питања могло би се приметити и ово. Започињући расправу против Анастасијевићеве оцене Савине хронологије питања преноса Немањиних моштију, Ћоровић, рекло би се, пада одмах у две очигледне заблуде. Прво, он греши што за горњу Анастасијевићеву оцену каже: „у којој је покушао доказати да је нетачан Савин временски навод о том питању"; греши, пре свега, због тога што Сава нигде хронолошки није ни изводио годину преноса, па Анастасијевић није ни могао устати против неке *Савине* јасне године тога догађаја. Анастасијевић је само, као и сви истраживачи пре њега, а и после, из два хронолошка елемента извео трећи: из података о години смрти и осам година почивања моштију у хиландарском гробу споменуо је годину 1208, али није рекао да је то Савина година. Он је у својој расправици устао против 1208. не зато

32 Правећи своје комбинације о години Немањине смрти и о преносу моштију, Љ. Ковачевић је, указујући на време за које су вести о паду Цариграда могле стићи у Србију, овако закључио: „Да ли се може замислити да би Стефан и Вукан тек после три године сазнали за тако важне догађаје и промене у Грчкој, као што су: освајање Цариграда и већине грчких земаља, жестоки бојеви преко целе 1205. године, у којима је један цар био заробљен, опсада Солуна у суседству Св. Горе?" (Српске новине, бр. 118, година 46, 1878).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

што је сматрао да је то Савина година, већ из сасвим супротног разлога, што је био убеђен да Сава на ту годину није могао мислити кад је причао о одређеним догађајима и кад их је хронолошки одређивао. Он се на 1208. годину обара што сматра да не вреди механички на годину Немањине смрти надовезати осам година почивања моштију у хиландарском гробу, јер не верује да је овај други податак потекао из Савиног пера. Па кад он не верује да је тај податак Савин, Ћоровић не може Анастасијевићу пребацивати да се против 1208. обара као против Савине године. Не, он у ствари устаје против комбинација које доводе до података о 1208. као години преноса моштију.

Друга Ћоровићева заблуда произилази из његовог оваквог кратког приказа и тумачења једног дела Савиног казивања: „Пошто је испричао о Немањиној смрти и стању у Хиландару Сава казује, да су иза тога настали метежи 'у страни тој', да су Латини узели Цариград и Византију и да су ушли 'и ту, у свето место'. На вести о метежима позвао је Стефан с братом Вуканом Саву, да пренесе очево тело у отаџбину. Сава их је послушао. Отворио је очев гроб, у ком му је лежало тело осам година, па га је пренео у Србију и сахранио у Студеници 19. фебруара". После овога Ћоровић завршава овако: „Може ли бити у навођењу више јасности и одређености?"

И збиља, по Савином казивању догађаји су тим редом и текли, само — Ћоровић као да је изгубио из вида да није свеједно колики су били временски оквири и сваког догађаја појединачно и свих њих укупно. Јер, баш из овако кратког приказа, на свој начин компонованог, Ћоровић није касније никако смео извести закључак да је тело пренето у Студеницу 1208. године, нити тврдити да тако мора бити јер је то Савин податак. И то ево из којих разлога. Ако, пре свега, Ћоровић истиче Савину констатацију да су уласком Латина у Цариград избили метежи и у Св. Гори и да су Стефан и Вукан на вести о тим метежима позвали Саву да пренесе очеве мошти, а он их послушао, отворио гроб у коме је тело лежало осам година, па га пренео у Србију и тамо сахранио 19. фебруара, на основу чега је могао закључити да је све то трајало пуних осам година? Он је редослед догађаја добро приказао, али их је лоше протумачио, управо сасвим запоставио њихов хронолошки однос. Ако је Сава, како по Ћоровићу излази, отворио гроб чим је добио посланицу од браће, а ови своју молбу упутили чим су сазнали о метежима, онда, ако не мислимо да су вести о метежима путовале готово три године, Сава није могао на оном месту, у онаквом смисаоном склопу рећи да је отворио гроб у коме су већ до тада мошти лежале осам година. Али, досећајући се, ваљда, да нешто у тумачењу заиста није у реду, Ћоровић користи једно Поповићево тумачење метежа, па додаје да су браћа писала Сави тек кад су сазнала за „велики метеж" који је захватио Св. Гору, па како је тај метеж, по Поповићу, па и Ћоровићу, био нешто касније, испада сасвим природно и могуће да су браћа за те немире могла сазнати тек крајем 1207. године, што би се, како закључује, сасвим лепо слагало са мишљењем да је тело пренето и сахрањено 1208. године фебруара месеца. Међутим, кад се мало боље упореди Ћоровићев закључак о фебруару 1208. са његовом интерпретацијом појединих Савиних места

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

и са читавим доказним поступком којим категорички одбацује сваки Анастасијевићев покушај да ствари и другачије сагледа, може се закључити да и у његовим комбинацијама има пуно произвољности као и код других који су покушали и покушавају да заиста противречне вести некако среде и нађу најприхватљивије решење. Значи, нема засад много основе за неко неоспорно решење, већ само за вероватно.

Но, ма колико да досадашња размишљања и ове опаске поводом Ћоровићевих закључака изгледале вероватне, много нам смета што ми у ствари не знамо праву побуду за пренос моштију, а она за хронологију овог догађаја може да буде од приличног значаја. Ако бисмо се управљали по Савином казивању, побуда би била доста јасна: пад Цариграда и опште неприлике у Византији, уз већ угрожену безбедност и Св. Горе, навеле су Стефана (и Вукана?) да траже од брата да дође са очевим моштима, и ту Сава као да истиче религиозни моменат, синовљеву љубав и, рекло би се, извесно надање да очеве мошти у Србији изврше неко благотворно дејство на прилике и околности које Сава не одређује јасно. Важно је додати да Сава, кад то описује, не спомиње распру међу браћом, већ молбу приписује обојици, што би могло да значи да је разилажење међу њима у време кад он спомиње њихову молбу већ припадало прошлости.

Дакле, побуде које Сава истиче нису у супротности са претпоставком да се и Стефаново писмо и Савин полазак из Св. Горе односе на време ближе 1204. него 1208. години. Међутим, кад се чита Стефаново биографско дело, пада у очи да се у њему ниједном речи не помињу метежи у Византији нити пад Цариграда, па бисмо се могли запитати како то да Сава Стефанову молбу сасвим јасно везује за догађаје око пада Цариграда, а овај у свом казивању нема о томе ни спомена? Па ипак, као да ни Стефаново излагање није у опречности са мишљењем да је реч о приликама ближе 1204. години. Као што се зна, Стефан то поглавље започиње казивањем како је најпре Сава отишао из Србије (у Св. Гору), а онда и Немања, па додаје: „остави мене с рођеним братом мојим“. После тога констатује како очекивани мир у земљи није сачуван, „Јер он (Вукан) остави заповеди господина и оца својега и би преступник. Јер изведе иноплеменике на отачаство своје, и одузе ми земље и опустоши их . . .“ Позивајући се затим на божје провиђење и на, рекло би се, Немањину загробну моћ, Стефан додаје како је савладао противнике: „Јер победив их силом својом, поврати ме (Немања) опет у отачаство своје“, па одмах на то надовезује своју молбу Сави „за то те непрестано молим . . . донеси пријатна мириса моћи светога . . . јер се оскврни земља наша безакоњима нашим и би убијена крвима, и падосмо у плен иноплеменика“. И најзад, на горе изнету побуду надовезује се оно место: „А овај пречасни . . . потрудив се сваком хитњом, и скупив моћи светога . . .“[33] Према ономе што знамо о приликама у Србији првих година XIII в. могло би се рећи да се главни део садржаја Стефановог казивања односи на период сукоба са Вуканом и на невоље које су захватиле земљу у рату са Угарском. Овде ваља додати да Доментијан у Житију св. Симеуна казује, као

33 Башић, 58 – 59.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

наводећи у писму св. Сави речи Стефанове: „. . . и пошто су Божјом помоћу по времену ови били истребљени (непријатељи и иноплеменици), и пошто су прошли, после њих дође глад . . . “[34], што је, свакако, све настало као последица тешког рата у земљи и са спољним непријатељима и што се могло односити, врло вероватно, на годину непосредно после завршетка међусобних сукоба, за које време је земља остала необрађена, како се то може закључити и из Теодосијевог казивања: „И због оваквога непријатељства и гоњења међу браћом српска је земља била у великој невољи . . . пропадајући до краја од глади због неорања, тако да су се многи по туђим земљама разишли“.[35] Дакле, Теодосије невоље спомиње као појаву која је избила док међусобице нису биле завршене, а не као нешто што је настало много касније.

Као што се види, у Стефановом казивању нема спомена о паду Цариграда, већ он своју побуду и жељу за пренос очевих моштију заснива на невољама које је доживео у земљи, а пошто су те невоље, најпре с Вуканом, а онда и с Мађарима, започете још 1202. године, спомен пустошења и глади у земљи може се односити већ на 1203. или на почетак 1204. године, јер су се последице привредног расула могле већ тада осетити, с обзиром на то да у оним условима није било могућности да се веће количине разноврсне хране дуже чувају, чак и да је било нешто резерве. Глад је могла наступити врло брзо у околностима кад су у ратним разарањима и пљачкању и људи и стока остали без основне хране, нешто што су залихе, ако их је било, или биле однете или брзо утрошене, а необрађена земља није могла дати нове плодове. Дакле, невоље такве врсте наиђу врло брзо и вероватније је да су оне наишле или још у току рата или одмах по његовом завршетку, него да су настале тек негде око 1207. године. И из Стефановог, а и из Доментијановог и Теодосијевог казивања види се да догађаје ређају као да се нижу једни за другима. Нико од њих не спомиње неке године смиривања и благостања. Сад, да Сава не приписује Стефану речи „Ево, у страни тој узбунише се народи . . .“, могли бисмо чак помислити да је Стефан писао Сави још пре него што је чуо за догађаје у вези са падом Цариграда, јер је заиста чудно да ни он, а ни Доментијан ни Теодосије не спомињу те догађаје кад говоре о побудама и молби за пренос моштију. Онда још нешто, ни Стефан ни друга два биографа не спомињу Вукана у вези са горњим збивањима. Зашто Стефан не спомиње брата ни после толико година од одиграних догађаја? Да ли је он у свом биографском делу описивао време када је са братом заиста био у завади, што би ишло у прилог претпоставци да је реч о годинама када њих двојица још нису били измирени, или је у питању нешто друго. Упадљиво је да насупрот причању споменуте тројице биографа Сава јасно истиче да су му се обратили молбом и Стефан и Вукан, и ту молбу, као што смо видели, хронолошки везује за догађаје непосредно после пада Цариграда. Ко је сада у праву, не може се знати, а за одређивање хронологије збивања све је то од значаја кад већ немамо друге јасније податке. Но, било како да тумачимо неке појединости у Стефановом биографском

34 Доментијан, 302.

35 Башић, 142.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

делу, општи утисак више иде у прилог претпоставци да се његова молба упућена Сави односи пре на време ближе 1204. него 1208. години.

Дакле, мада Сава, ако је то заиста његов податак, каже јасно да је тело лежало у гробу осам година, мало пажљивији осврт на друге појединости и у његовом и у казивању осталих биографа тога времена указује да постоји велика противречност баш са тим јединим и наизглед најјаснијим податком. Тешкоће су неоспорне и неће бити у праву Ћоровић што Анастасијевићу пребацује претеране комбинације, јер је овде пример такав да неизбежно намеће потребу што свестраније анализе готово сваке реченице. Ослонити се на један једини податак, макар он наизглед био и сасвим одређен, кад сви други моменти говоре супротно, тешко да је оправдано. Из напред изнетог могло се видети колико има момената који остају необјашњени, односно хронолошки неодређени. Како нам је, на пример, тешко да оценимо на које се време, по трајању, односи она Савина примедба „почех радити". Нити знамо шта то може све да значи, нити колико је времена протекло од тога „почех радити" до „угледав погодно време да се то учини"? Да ли се „погодно време" односи на политичке околности или можда и на временске, на годишње доба које је најпогодније за пренос моштију? Шта опет значи Савино „дођем и отворим гроб"? Да ли је то *дођем* само стилски израз или можда Сава није био у Хиландару цело време после Немањине смрти, него једно време негде другде где се, може бити, склонио од неке невоље, па је оданде дошао, те би у том случају оно „угледав погодно време да се то учини" могло да се односи на згоду да оданде где је био дође и отвори гроб. И не само да нам је ово све неизвесно, већ нам и неки други моменти остају нејасни, а пре свега однос између Стефана и Вукана у овом периоду. За присталице 1208. као године преноса питање је једноставно. Што Стефан, Доментијан и Теодосије не спомињу Вукана они тумаче тиме што се сматра да Вукан по свој прилици није био жив после 1207. године, па није ни могао присуствовати преносу моштију и погребу, и такво им тумачење баш иде у прилог. И збиља, да је пренос био пре 1208, а нарочито ближе 1204. години, било би природно да осим Саве и неко други спомене присуство Вуканово. Међутим, то што други не спомињу Вукана представља једну страну питања, а на другој имамо сасвим супротно — Сава јасно истиче и Вукана као једног од молилаца. Но, можда бисмо се могли запитати да ли Сава заиста једини спомиње Вукана или га на неки начин спомињу и други биографи и да ли је спомен Вукановог имена у вези са посланицом последњи спомен или треба сматрати да је он учествовао и на погребу у Студеници, што би значило, ако је пренос био фебруара 1208. године, да је до тада и Вукан био жив.[36] Али да погледамо како стоје ствари са Вуканом у вези са самим преносом и сахраном моштију. Стефан Вуканово име не спомиње, већ на једном месту каже „изиђох му у сусрет" (Немањи), а затим додаје „учинисмо обноћну молитву . . . до-

36 К. Јиречек, *Историја* I, 212, напомена 5; из одређених разлога Ћоровић налази да би Вукан могао бити жив фебруара 1208. године. Годишњица 49, 64.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

пратисмо их до гроба“[37] што излази да на једном месту говори у једнини, а после казивање излаже у множини. Казивање у множини односи се вероватно на читав скуп, али није искључено да под тим ваља разумети да је и Вукан био присутан. Но, већ је Доментијаново казивање мало другачије. Он на два места спомиње само једног сина (Стефана): „... срете га његов љубазни син...“ „... са топлим сузама љубазни син његов...“, али на трећем месту има „и проведоше га синови његови“[38], што може да се тумачи као да је мислио на Стефана и Саву, али се може претпоставити да је мислио и на Стефана и Вукана или на сву тројицу. Ипак, као да највише елемената за веровање да је и Вукан присуствовао сахрани даје Теодосије. Додуше, он најпре каже како је Сава о свом доласку јавио „самодржцу брату“, али то не мора да смета, јер је свакако био и ред да се обрати брату који је владар у земљи, те то место и не мора да се узима као неки доказ да Вукан тада није био присутан или да је умро. Да је Теодосије веровао или да је знао да Вукан није присуствовао спроводу и сахрани свакако да не би мало даље написао „и ношаху га... синови и синови синова...“[39] Да је мислио само на Стефана и Саву, овако не би могао написати, јер Сава није имао деце, већ само Стефан и Вукан. Кад он каже да су носили синови и синови синова, онда је ван сумње да је мислио на Стефана и Вукана и њихову децу. Друго је питање смемо ли овај Теодосијев податак да узмемо као неки доказ, с обзиром на то да он пише много деценија после одиграног догађаја. Чињеница је, међутим, да уз Савин спомен Вукана имамо и код Теодосија један наговештај да је Вукан у време спровода био жив и присутан. Ако су, значи, Сава и Теодосије писали онако како је било, онда, ако је спровод био на почетку 1208. године, излази да је и Вукан до тада, а свакако и мало касније, био жив.[40]

Као што се види, постоји читав низ питања на која засад не можемо дати јасан одговор и биће у праву Д. Анастасијевић кад каже да се треба још позабавити питањем преноса Немањиних моштију. Овако смо, могло би се рећи, остали засад у неизвесности у погледу прецизније хронологије тога догађаја, с тим што у овим редовима преовлађује тежња да се тај догађај помери ближе 1204. години, тј. да се стави најкасније у 1206. годину. С тим у вези остаје сумња у податак о осам година почивања Немањиних моштију у Хиландару. Тај би податак могао бити касније уметнут или погрешно преписан са оригинала, као што претпоставља Д. Анастасијевић.[41]

37 Башић, 60.

38 Доментијан, 307.

39 Башић, 145.

40 Ваља указати да је др В. Ђурић и по композицији ликова на фрескама у Студеници и Сопоћанима, које приказују моменат преношења моштију у Студеницу, закључио да се поред одра налазио и Вукан – В. Ђурић, *Историјске композиције у српском сликарству и њихове књижевне паралеле*, Зборник радова Византолошког института VIII 2 (Београд 1964) 81. Уосталом, да се из Савиног, Доментијановог и Теодосијевог излагања мора схватити да је Вукан у време преноса био жив и да је чак и 1209. године био у животу, може као најбољи доказ да послужи натпис у Студеници поводом довршења живописа 1209. године. У натпису се сасвим јасно спомиње и Вуканово име — С. М. и М. Л., *Откривање и конзервација фресака у Студеници*, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Да заиста постоји извесна вероватноћа да је оригинални Савин текст прерађиван, да је негде том приликом и смисао могао бити измењен и да чак не можемо бити сигурни да ли Студенички рукопис сасвим одговара Савином оригиналу, може се закључити и из ових неколико примера. Наиме, ако нека места у Студеничком рукопису упоредимо са одговарајућим местима у рукописима као што су Богишићев, Бранковићев и Ђоровићев, који су старији од Студеничког, као и са наводима у Пејачићевој *Историји Србије*, у којој су дотична места описана по Бранковићевом летопису још пре него што је са српског оригинала преведен на латински језик, видећемо да постоји неколико упадљивих и значајних разлика.*

Као што се види, из Студеничког рукописа не може се никако закључити да су Немања и Сава у Ватопеду провели годину и пет месеци, већ тамо сасвим јасно стоји за боравак у Ватопеду „мало времена", а година и пет месеци наведена је тек после спомена пресељења из Ватопеда „у место то" и ту се рок, рекло би се, односи на боравак у Св. Гори. Сви остали горе наведени рукописи јасно бележе да се година и пет месеци односи на боравак у Ватопеду. То је прва доста важна разлика. Друга разлика, доста крупна, јавља се при спомену осам година. Упадљиво је да у Студеничком рукопису стоји јасно „и кад проведех ту осам година, настадоше метежи многи . . .", док тај део садржаја у свим осталим рукописима почиње сасвим другачије: „и пошто је почивао осам година у гробу настадоше многи метежи . . .", дакле, док Сава, ако је текст заиста његов, на горњем месту каже да је *ту он* провео осам година, остали Саву и не спомињу, већ метеже везују за рок од осам година почивања Немањиних моштију у хиландарском гробу. Трећа велика разлика, и можда најзначајнија, запажа се тамо где у Студеничком рукопису, у пасусу који почиње са „и кад проведох ту осам година, настадоше метежи многи . . .", завршетак гласи „отворих гроб . . . и нађох часно тело његово цело и неповређено, и ако је био ту у гробу осам година". Као што се зна, ниједан од остала четири рукописа нема на *том месту* спомена о осам година почивања у гробу, већ само наводе „отворих гроб преподобнаго си оца, и обретох ничим же не вреждена", на шта се одмах надовезује „и узех свете мошти и прођох кроз многе народе и метеже". Упадљиво је да се ни у једном од горња четири рукописа редослед, па ни смисао, не подудара са текстом у Студеничком рукопису и сама та чињеница даје права на више претпоставки о узроцима те разлике, а једна би могла бити и ова: ако је у оригиналном Савином рукопису споменути пасус почињао са „и кад проведох ту осам година, настадоше многи метежи . . .", каснији преписивачи и прерађивачи Савиног текста могли су помислити да се тих осам година односе на време после смрти Немањине, па су у својим преписима, односно прерадама, тај исти пасус започињали као да се рок од осам година не односи на Савин боравак већ на почивање Немањиних мо-

НРС I (Београд 1956) 39; С. Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955, 7 – 11.

41 Богословље L, 78 – 79.

* Види упоредне текстове у прилогу на крају чланка.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

штију у хиландарском гробу. Карактеристично је да се у сва четири рукописа део текста о отварању гроба завршава истоветно: „и нађох часно тело његово цело и неповређено" (Бог. и Ђор.); »et reperi integrum ac illaesum corpus ejus«, »apperuisset, corpus, quod illaesum, integrum comperit« (Бранковићев лет. и Пејачевићев). И продужетак је у сва четири готово истоветан. Кад се зна или се наслућује да ова четири рукописа нису морала имати један заједнички узор, упадљиво је да баш ниједан од њих на оном месту не спомиње осам година као што стоји у Студеничком рукопису. Отуда се намеће помисао да у редакцијама (или у редакцији) преписа Савиног Живота св. Симеона у XVI веку, које су служиле за узор састављачима Богишићевог, Бранковићевог и Ђоровићевог рукописа није ни било спомена осам година почивања у хиландарском гробу, већ је из неразумевања Савиних „и кад проведох ту осам година", повезаног са казивањем о отварању гроба, схваћено као да је реч о податку да је Немањино тело лежало у гробу осам година. Не би требало да зачуђује ако је до разлике дошло на тај начин, јер се могло сматрати да је важније истаћи на том месту Немању него Саву. Међутим, ако у тој редакцији није било спомена о осам година у гробу, тај се податак могао појавити у рукопису као што је Студенички из 1619. године. Управо, ту се нашао онај део реченице који ствара велику забуну: „и ако је био ту у гробу осам година". Упадљиво је, кад се упореде напред наведени текстови, да баш тај део реченице недостаје у осталим рукописима. Због тога, као да се с правом можемо запитати: да је у старијој редакцији била и та реченица, зашто су оновремени преписивачи и састављачи нових рукописа баш њу изоставили кад је она од толиког значаја за истицање светачке моћи Немањине, већ се код њих читав тај део своди тако рећи на обичну констатацију. Они нису морали узети све оно што после те реченице стоји у Студеничком рукопису, јер није ни одговарало тону и садржају њихових списа, али је реченица „и ако је био ту у гробу осам година" потпуно одговара њиховом начину излагања. Дакле, један осврт на горње рукописе и казивања у њима о истим догађајима као и у Студеничком с правом истиче питање није ли између прве половине XVI и почетка XVII века у преписима Савиног дела дошло на неким местима до таквих измена да је казивање добило сасвим други смисао од онога који је истакнут у оригиналном рукопису?

Но, кад смо већ код истицања сумње да је осам година почивања у гробу Савин податак и да је пренос моштију био 1208. године, вреди у прилог тој сумњи указати на још једно место у Студеничком рукопису, а оно долази одмах после описа отварања гроба и гласи: „И, узев часне моћи његове, кренух се на пут, иако је *много метежа* било у тим странама . . .". Дакле, ако је то аутентично Савино причање, а он је то, како се сматра, написао убрзо после доласка у Србију, значи док је још све лепо памтио, а то и онако не би заборавио ни после много година, онда сасвим јасно стоји да је пренос био у време док су још многи метежи трајали у оним крајевима. Из онога што се из историје тога времена зна о тим деловима може се закључити да су главни метежи престали негде на почетку јесени 1207. године, у

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

сваком случају са смрћу Калојовановом октобра те године.[42] А кад Сава посебно истиче многе метеже, што је у осталим рукописима још јаче наглашено него у Студеничком, излази као природно да се то могло односити или на време још пре 1207. године или у крајњем случају до јесени те године, али је узимање у обзир 1207. као године преноса, особито за период између пролећа и зиме, неприхватљиво због неоспорног податка о 19. фебруару као датуму сахране у Студеници, што говори да је пренос обављен зими. Но, онда, како је Сава, ако је мислио на 1208, могао рећи да је прошао кроз многе метеже кад није познато да је зими 1208. било каквих метежа на његовом правцу кретања? Оваква нејасноћа указује на потребу да се подробније испита шта се дешавало у зиму 1208. на подручју којим се Сава могао кретати на путу за Србију, ако се остане код тога да је пренос морао бити само те године. За сада, горње место више иде у прилог претпоставци да је пренос обављен пре 1207. или најкасније у зиму између 1206. и 1207. године.

Са овде израженом неизвесношћу о години преноса Немањиних моштију остају неизвесна и нека друга питања: кад је Вукан умро или се повукао из јавног живота, кад је Сава писао Студенички типик и живот свога оца? Самом претпоставком да су мошти могле бити пренете у Србију пре 1208. године истиче се и могућност да је Сава до тога времена могао написати ова своја два списа, односно два дела једног списа. Најзад, у прилог претпоставци да је Сава до краја 1207. године могао написати житије свог оца можда треба додати и то да он у том свом делу не спомиње Призренску област, околину Призрена, као део српске државе, што би се могло тумачити тиме да је она до смрти Калојованове (1207) била под бугарском влашћу. Стефан у биографији свога оца Призренску област спомиње као свој део, што би могло да значи да ју је заузео између Савиног и свог писања очеве биографије. Разуме се да се тиме ни издалека не може одредити година када је Призренска област у целини ушла у састав српске државе, нити тај моменат може много помоћи да јасније одредимо време Савиног писања биографије свога оца, већ се тај податак овде спомиње само као један од бројних момената о коме треба водити рачуна у евентуалним будућим покушајима да се горе наведена питања хронолошки јасније одреде. Овим редовима највише се желело указати на моменте о којима се досад није водило рачуна нити су спомињани у литератури. Једно још комплетније комбиновање наведених места са другим подацима можда би омогућило изналажење решења јаснијег и прихватљивијег од овог.

42 Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1959, 402.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

УПОРЕДНИ ТЕКСТОВИ НЕКИХ ИЗВОДА ИЗ САВИНОГ СПИСА

БАШИЋ, 15, 17, 23 (СТУДЕНИЧКИ РУКОПИС)	БОГИШИЋЕВ ЗБОРНИК, СТАРИНЕ X, 60
1. Дође у Св. гору месеца новембра други дан. Усели се најпре у Ватопед	1. И дође у манастир Ватопед 2 новембра
2. И пробави ту мало времена . . .	2. Пробави у том манастиру годину и пет месеци
3. И узе мене грешна из Ватопеда у место то и уселисмо се	3. И пошто је почивао осам година у гробу, и настадоше међу народима метежи многи и дођоше Латини, узеше Цариград и земљу грчку, па уђоше у Св. Гору.
4. И проведе са мном пречасни отац наш у гори светој годину и пет месеци	4. И кад угледах многе метеже и погодно време, а (примих) и молбу браће своје, Стефана краља и Вукана, великог кнеза, отворих гроб преподобног оца и нађох ничим неповређена.
5. И кад проведох ту осам година, настадоше многи метежи на тој страни, јер дођоше Латини и заузеше Цариград . . . и уђоше ту: у свето место . . .	5. Узех часне мошти његове (и) пројох кроз многе народе и метеже у страни тој
6. И примих њихову молбу . . . отворим гроб . . . и нађох часно тело његово цело и неповређено, и ако је био ту у гробу осам година	

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ЋОРОВИЋЕВ РОДОСЛОВ, Љ. СТОЈАНОВИЋ, СТАРИ СРПСКИ РОД. И ЛЕТ., БЕОГРАД — СР. КАРЛОВЦИ 1957, 51-52	Р. НОВАКОВИЋ, БРАНКОВИЋЕВ ЛЕТОПИС, БЕОГРАД 1960, 40-41	F. PEJACSEVICH, HISTORIA SERVIAE..., CALOCAE 1799, 153, 175
1. (Стиже) у манастир Ватопед 2 новембра	1. Et ingressus est monasterium Vatoped secunda Novembris	1. Exactis autem annis duobus montem Atho adiit, ibique in claustro Batopedi erectis sex sacellis
2. И пробави у том манастиру годину и пет месеци	2. Et ibi mansit Anno uno et quinque mensibus	2. Post unum annum, et menses quinque Chilantharium transit
3. И пошто је свети почивао у гробу 8 година и бише међу народима метежи многи и дођоше Латини, узеше Цариград и уђоше у св. Гору	3. Et elapso ostavo anno in sepulchro: fuere plura bella et venientes Latini occuparunt Constantinopolim et Graeciam et venere tunc etiam in montem Atho Latini	3. ... atque post evolutos a depositione annos octo (id est 1208 vel sequens), cum Sabas coenobii praeses, ad Volcani, et Stephani fratrum preces patris sepulchrum aperuisset, corpus, quod illaesum, integrum comperit
4. И св. Сава видев многе метеже и погодно време, и молбу браће своје, Стефана краља и Вукана великог кнеза, отворих гроб и нађох ничим неповређена	4. Et ego... videns disturbia multa et tempus opportunum, cum etiam a fratribus meis rogarer Stephano nempe rege et Vlkano magno knez aperui sepulchrum Patris nostri et reperi integrum ac illaesum corpus	4. Acceptum secum occurentibus, in Fostno fratribus...
5. И узех свете мошти и прођох кроз многе народе и метеже у страни тој ...	5. Accipiens eius sanctas reliquias transivi per multas belligerantes gentes in iis partibus	5. At tunc praecipue, cum Graecis per Francos Constantinopolis ademta, Latinos Patriarchas sedi Romanae fide, ac obedientia conjuctas numerare cepit. Caeterum pax, quae tunc inter fratres coaluit, firma deinceps perstitit. Num anno MCCVIII, quo Sabas corpus Simeonis regis, et patris, Chilanthario Studenizam transtulit, uterque fratrum ad Venerandas patris reliquias in Fostno occurrisse legitur.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СЕПТЕМБАР	6706	1197		6710	1201		6714	1205	
ОКТОБАР			8. ПОЛАЗАК ИЗ СТУДЕНИЦЕ						
НОВЕМБАР			2. ДОЛАЗАК У СВ. ГОРУ И „МАЛО ВРЕМЕНА У ВАТОПЕДУ”						
ДЕЦЕМБАР									
ЈАНУАР		1198			1202			1206	
ФЕБРУАР									
МАРТ			ПОЧЕТАК ЗИДАЊА ХИЛАНДАРА?						
АПРИЛ									
МАЈ									
ЈУНИ									
ЈУЛИ									
АВГУСТ									
СЕПТЕМБАР	8707		„ГОДИШТЕ У ПЕТ МЕСЕЦИ”	6711			6715		
ОКТОБАР									
НОВЕМБАР									
ДЕЦЕМБАР									
ЈАНУАР		1199			1203			1207	
ФЕБРУАР									
МАРТ			ХИЛАНДАР ОБНОВЉЕН?						
АПРИЛ									
МАЈ			ДОВРШЕЊЕ НЕКИХ ПОСЛОВА У ХИЛ. И ПИСАЊЕ ХИЛ. ПОВЕЉЕ?						
ЈУНИ									
ЈУЛИ									
АВГУСТ									
СЕПТЕМБАР	6708		ПОСЛЕДЊИХ ОСАМ МЕСЕЦИ НЕМАЊИНОГ ЖИВОТА У ХИЛАНДАРУ	6712			6716		
ОКТОБАР									
НОВЕМБАР									
ДЕЦЕМБАР									
ЈАНУАР		1200			1204			1208	
ФЕБРУАР			13. СМРТ НЕМАЊЕ						13. ПУНИХ ОСАМ ГОДИНА ОД СМРТИ НЕМАЊИНЕ
МАРТ									
АПРИЛ						13. КРСТАШИ ЗАУЗЕЛИ ЦАРИГРАД — ПОЧЕТАК МЕТЕЖА			
МАЈ									
ЈУНИ									
ЈУЛИ									
АВГУСТ									
СЕПТЕМБАР	6709			6713			6717		
ОКТОБАР									
НОВЕМБАР									
ДЕЦЕМБАР									
ЈАНУАР		1201			1205			1209	
ФЕБРУАР									
МАРТ									
АПРИЛ									
МАЈ									
ЈУНИ									
ЈУЛИ									
АВГУСТ									

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

R. NOVAKOVIĆ

SUR LA DATE DU TRANSFERT DES RELIQUES DE NEMANJA DE CHILANDAR A STUDENICA

Le but principal de l'auteur se consistait à vérifier dans quelle mesure la biographie de Nemanja, écrite par Sava, contient des preuves suffisantes permettant d'admettre l'année 1208 comme celle de la translation des reliques de Nemanja à Studenica. Après avoir exposé les résultats auxquels certains travaux de recherches avaient jusqu'ici été amenés et tout en soulignant les contradictions qui, selon lui, ressortent des interprétations et conclusions ayant trait à l'écrit de Sava, R. Novaković s'attarde plus longuement sur les passages en question et propose, à son tour, une toute autre solution du problème. Les passages du texte de Sava ayant servi à d'autres chercheurs et à lui-même de base pour l'élucidation de cette question, sont les suivants: 1. »Et après que j'eusse passé là huit années, de nombreux troubles surgirent de ce côté, car les Latins arrivèrent et s'emparèrent de Constantinople« . . .; 2. » . . . et je trouvais son saint corps entier et intact, bien qu'il fût là, dans la tombe, huit années . . .« et, 3. »Et ils le déposèrent avec de grands honneurs dans la sainte église . . . Et ceci avait eu lieu le 19e jour du mois de février.«

Tout en rappelant que la plupart des chercheurs, en se fondant sur les données sus-citées, furent amenés à conclure que les reliques avaient été transférées et déposées à Studenica le 19 février 1208, l'auteur de cette étude s'efforce néanmoins de prouver que le texte ne contient pas, aux endroits cités, des preuves suffisantes permettant une telle conclusion. Au cours de son interprétation des trois passages en question, R. Novaković s'appuie tout aussi bien sur l'écrit de Stevan sur Nemanja que sur les ouvrages biographiques de Domentian et de Théodose. Il souligne en premier lieu son désaccord avec quelques-uns des chercheurs, ces derniers ayant avancé l'idée que les deux mentions des huit années se rapportaient à la même période. R. Novaković est de son côté convaincu que le passage de Sava cité plus haut (»Et après que j'eusse passé là huit années . . .«) n'a nullement trait à la même période que celle comprise dans la mention des huit années passées dans la tombe de Chilandar. Il est d'avis que les premières huit années concernent la période à partir de 1204. D'où il ressort, aussi, que R. Novaković ne partage point l'opinion selon laquelle la mention des huit premières années — combien on estime que les reliques avaient dû reposer en paix dans le monastère de Chilandar — puisse apporter une confirmation quelconque au problème de ces huit années. R. Novaković émet des doutes sur l'authenticité de cette information attribuée à Sava et considère que le passage n'est autre chose qu'une interpolation tardive faite par quelqu'un qui aurait mal compris »Et après que j'eusse passé là huit années . . .«, croyant sans doute que ces huit années se rapportaient à la période ayant suivie la mort de Nemanja. En faveur de son opinion témoigneraient également d'autres manuscrits, tels que le *Zbornik* de Bogišić, le *Rodoslov* de Ćorović et la *Chronique* de Branković. Les trois manuscrits sont, selon toute apparence, antérieurs à la copie de Studenica. En effet, on ne trouve dans ces derniers

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

qu'une seule mention d'une période de huit années, selon laquelle, d'ailleurs, Nemanja reposait dans sa sépulture depuis huit années au moment où les troubles de Constantinople éclatèrent, ou plus précisément en 1204 quand la ville fut prise. Par conséquent, la mention des huit années dans ces manuscrits dont l'antériorité par rapport à la copie de Studenica, composée en 1619, ne laisse subsister aucun doute, fait entrevoir la possibilité que le texte de Sava avait dès le XVI[e] siècle subi certains remaniments, ou, en d'autres termes, que les doutes sur l'identité absolue entre l'original de Sava et la copie de 1619 se verraient ainsi justifiés. Tout en poursuivant cette démonstration, R. Novaković attire l'attention sur le fait que les chercheurs n'avaient pas jusqu'ici tenu suffisamment compte du résultat que l'on obtenait en calculant les huit années selon le calendrier chrétien au lieu de prendre pour base le calendrier constantinopolitain. Il souligne aussi la négligence des chercheurs à préciser clairement si le transfert des reliques avait eu lieu alors que les huit années s'étaient déjà écoulées, ou bien si cet évènement prenait place la huitième année après le décès de Nemanja. Après avoir passé en revue un certain nombre de détails qu'il estime être importants pour l'établissement de la date du transfert, R. Novaković conclut que la mention du 19 février dans l'écrit de Sava n'est pas susceptible de contribuer autrement à la solution du problème que dans la mesure où elle fixe la translation en hiver. Quant à l'année du transfert, la mention n'apporte aucun nouvel éclaircissement. Il en est de même des données fournies par les autres biographes du XIII[e] siècle. Selon l'auteur de cette étude, certaines circonstances font voir, semble-t-il, que le transfert n'avait pas eu lieu en 1208, mais plutôt à une date qui se placerait quelque part entre les années 1206 et 1207.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ДУБОРЕЗНИ ИКОНОСТАСИ XVII ВЕКА НА СВЕТОЈ ГОРИ

МИРЈАНА ЉУБИНКОВИЋ

Проблем иконостаса на Светој Гори до сада је само делимично разматран.

Старије иконостасе, оне од XI до XIV века, у ствари високе олтарске преграде, обрадио је Л. Бреје.[1] По сачуваним примерцима они су се — чинило се — својим изгледом, архитектоником и украсом уклапали у савремено стварање на Балкану, и у самој Византији и код балканских Словена. Ове високе преграде имале су богато обрађене парапетне плоче, уклопљене између четири више или мање украшена стубића, а преко њих постављену архитравну греду. Две престоне иконе биле су постављене изнад парапетних плоча, а и између стубића — лево и десно од царских двери.

Од камених архитрава високих олтарских преграда изгледа да се сачувао на своме месту само онај у црквици св. Николе у Ватопеду. То је уједно и најстарија очувана висока олтарска преграда у Светој Гори. Она је, по Брејеу, можда чак и старија од XI века.[2] Занимљиво је да су очуване још три, али дрвене архитравне греде: у Ивирону, Ксенофону и Дохиариу.[3] Оне су биле постављене на камене стубиће.

На основу ових података имао се утисак да су и светогорске високе преграде имале исти облик и сличну декорацију као и остале високе преграде од XI до XIV века на Балкану (Света Софија у Охриду, Вељуса, Нерези, Арта, Старо Нагоричино, Метропола у Мистри, Дечани, Марков манастир и сл.).

Међутим, изгледа сигурно да је бар један део тих старијих светогорских високих преграда, нарочито оних од XII века даље, имао и ра-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

звијенији облик од већине савремених високих преграда на самом Балкану, било у Грчкој, било код нас. Наиме, у инвентару руског манастира Ксилурга, који је састављен 14. децембра 1143. године забележен је и τέμ(π)λον... μετ(ὰ) χρυσοπετάλου на коме су се већ налазиле и празничне иконе.[4] Оне су морале бити постављене у другом реду, изнад престоних икона, а биле су фиксиране свакако било на саму архитравну греду, или над њом. Према томе, бар у ово време (средина XII века) на Светој Гори се налазе поред високих преграда и прави иконостаси који већ имају и други ред икона. Најновија истраживања доказују да су се овакви прави виши иконостаси употребљавали чак и чешће на Светој Гори у XII и почетком XIII века. М. Хадзидакис је недавно публиковао већи део епистилиона са једног од старих ватопедских иконостаса на коме се налазе празничне иконе груписане око централне композиције развијенијег Деисиса. Поред тога, он је утврдио да су неколике очуване празничне иконе припадале сличном иконостасу из манастира Лавре. За друге две празничне иконе, делове једне целине исте намене, није могао установити којој су светогорској цркви припадале.[5] Висина ватопедског епистилиона (69 см) доказује да су овакви светогорски иконостаси, развијенијег типа, већ делимично заклањали сликану декорацију апсиде. И својим садржајем (избором икона) и својим значајем и најзад самом архитектоником, овакви светогорски иконостаси знатно се разликују од савремених балканских високих преграда на којима се у то време не налазе увек чак ни престоне иконе.[6] Овај развијени тип иконостаса, по свему судећи, дошао је из Цариграда. Наиме, и стилом и ликовним квалитетима новопронађени светогорски епистилиони припадају цариградском стварању.[7] Исто се може рећи, опет на основу стила, и за најстарије епистилионе са Синаја.[8] Више је него карактеристично да се и ретке појаве оваквих иконостаса у залеђу Балкана везују, до сада бар, за објекте на којима је цариградски утицај или утврђен или највероватнији. Наиме, судећи по сведочанству бачковског типика, који је установљен око 1083. године, и бачковска црква имала је сличан епистилион[9], а Бачково је задужбина високог византијског великодостојника, великог доместика Запада Григорија Пакуријаноса. Празничне иконе у другом реду имао је и иконостас охридске цркве Богородице Перив-

1 L. Bréhier, *Anciennes clôtures de choeur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos*, Atti del V congresso internazionale di studi bizantini, Roma 20 – 26 sett., 1936, II, Roma 1940, 48 – 56.

2 *Нав. дело*, 49.

3 За ове податке захваљујем професору Ђурђу Бошковићу.

4 Акты русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, Киев 1863, 54 – 55.

5 M. Chatzidakis, Εἰκόνες ἐπιστυλίου ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, Δελτίον Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας IV 4 (1966) 371 – 400.

6 Тек од почетка XIV века редовно (Старо Нагоричино, Дечани, Лесново и др.), док су на старијим декорацијама престоне иконе биле најчешће фреско сликане на ступцима или зидовима непосредно поред олтарске преграде (Света Софија у Охриду, Нерези, Курбиново, Студеница, Милешева, Сопоћани). М. Ћоровић-Љубинковић, *Средњевековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, 14.

7 M. Chatzidakis, *op. cit.*, 403.

8 G. et M. Sotiriou, *Les icônes de Mont Sinaï* I, Athènes 1958, 104 – 105.

9 M. Chatzidakis, *op cit.*, 383.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

лепте, коју је подигао Прогон Згур, зет византијског цара Андроника II.[10]

Чини се да се на оваквим иконостасима, насталим под утицајем Цариграда, налазила најчешће у центру празничних икона деисисна композиција, било она сасвим једноставна са три основне личности Моленија[11], било она развијенија са представама анђела и појединих апостола.[12] И у једном и у другом случају све личности деисисне композиције биле су представљене у целим фигурама.[13] На Светој Гори најстарије очуване иконе потпуно развијеног Деисиса, који је заузимао цео ред икона на иконостасу, припадају тек почетку друге половине XIV века.[14] Од хиландарског развијеног Деисиса сачувано је једанаест, а од ватопедског само један. Личности су биле представљене у попрсјима. Сразмерно велики формат хиландарског Деисиса (све иконе су високе око метар, 98—100 cm), доказује да је већ иза друге половине XIV века иконостас, бар у неким светогорским црквама, био толико висок да је заклањао највећи део сликане декорације у апсиди, што је био сасвим нов моменат у општем утиску декорације цркве.

Пошто су овакви иконостаси већ заклањали највећи део сликане декорације апсиде, и пошто је очигледна тенденција повећавања висине иконостаса, могло би се претпоставити да појава развијене деисисне композиције, смештене у цео ред икона, није морала да избаци из употребе и ред празничних икона: он је могао и даље бити смештен издвојен у засебном реду. Ипак, ова могућа претпоставка не изгледа вероватна. Наиме, колико до сада знамо, и византијски и балкански иконостаси нису користили три пуна реда икона. Чак и знатно касније, у XVII веку када се на Светој Гори почињу да замењују стари средњовековни иконостаси, нови монументални иконостаси имају опет само два реда икона, с тим да се чешће у другом реду налазе празничне иконе груписане око централне деисисне композиције (Протатон, Пантократор, Ксенофон), а ређе само иконе развијеног Деисиса (Ћелија код Кареје, Моливоклисија). Углавном је исти случај и са најновијим иконостасима, оним са краја XVIII и почетка XIX века, с тим да је проценат иконостаса са празничним иконама у другом делу још осетно већи. Код нас, у време турске окупације, исто тако стварају се иконостаси са само два реда икона, с тим да се у другом реду далеко најчешће налази развијена деисисна композиција, а сасвим ретко празничне иконе. А када се оне нађу на неком нашем релативно ранијем иконостасу, тада је у читавој обради целине очигледан утицај Свете Горе (иконостас манастира Пиве[15]). Чини се да је у избору

10 М. Ђоровић-Љубинковић – Р. Љубинковић, *Средновековното сликарство во Охрид*, Зборник на трудови од историско и културно минало на Охрид, Охрид 1961, 121 – 123.

11 G. et M. Sotiriou, *op. cit.*, II, таб. 95 – 98, 99 – 102, 103 – 111, 112 – 116.

12 M. Chatzidakis, *op. cit.*, сл. 77.

13 Свакако не стоји примедба В. Ј. Ђурића да се све до XV века не појављују стојеће фигуре у Деисису на иконостасу, Cf.V.J. Đurić, *Über den „Čin" von Chilandar*, Byzantinische Zeitschrift 53, Heft 2 (1960) 348, нап. 24.

14 С. Радојчић, *Уметнички споменици манастира Хиландара*, Зборник радова САН 44, Византолошки институт 3 (1955) 172 – 179; V. J. Đurić, *op. cit.*, 333 – 351.

15 М. Ђоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 105 – 107.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

икона за иконостас Света Гора доследно чувала своје веома старе традиције.

Сасвим друкчије стоји са пластичном декорацијом самих иконостаса. Стари светогорски камени иконостаси имали су богато украшене парапетне плоче, нешто једноставније стубиће и релативно богато украшене архитравне греде, било камене[16] или дрвене.[17] Већ поменути примери дрвених архитрава, на високим преградама од комбинованог материјала, били су обрађени у дуборезу. Сачуване иконе са светогорских иконостаса, како оне старије, из самог краја XII века или из првих година XIII века, тако и оне млађе — из друге половине XIV века — рађене су на једноставним издубеним дрвеним плочама, „ковчежићима". На старијим примерцима, из XII—XIII века, свака икона — било да је реч о иконама проширеног Деисиса или о представама великих празника — налазила се под профилираном аркадом (за разлику од синајских епистилиона на којима су аркаде сликане). Луци аркада ослањају се на профилиране стубиће. Аркаде, стубићи и њихове базе и капители дати су у плитком рељефу. То је цела обрада плоче. На њој нема других украса. Али постоји скромно коришћење дубореза. Да ли га је било више на другим, изгубљеним споменицима, немогуће је рећи, нити је могуће, за сада бар, дати тачније објашњење шта је управо значио израз τέμ(π)λον... μετ(ὰ) χρυσοπετάλου који је употребљен у инвентару манастира Ксилурга 1143. године: да ли се он односио само на обраду златне позадине (χρυσοπέδιλος) или је имао и неко друго значење — означавао неку специјалну технику обраде? Сигурно је да поменути сачувани примерци XII—XIII века не говоре у прилог претпоставке да се дуборез издашније користио при обради старих светогорских иконостаса. Напротив, по њима судећи, он је заузимао сасвим скромно место на овим целинама.

У нешто касније време, у пуном XIII, XIV и XV веку, као да је изгубио и ово скромно место, судећи бар по очуваним хиландарским иконама и ватопедској икони из деисисне композиције. Али, могућно је да су на Светој Гори постојали и богати дуборезни иконостаси, уколико се прихвати хипотеза Л. Брејеа и Г. Сотириуа да је познати светогорски дуборезни фрагмент из XIII—XIV века заиста део иконостаса (слика 1).[18] На плочи, која се у горњем делу лучно завршава, постављене су једна над другом дуборезне представе Успења Богородичног и Лазаревог васкрсења. У лучном простору над горњом композицијом су два афронтирана анђела у лету. Са обе стране плоче налазио се по стубић квадратног пресека (од кога је само један сачуван). Стабло стуба је богато украшено виновом лозом, међу чијим се врежама крећу птице и животиње. На базама и капителима изрезане су, на странама, мале иконице са попрсјима светитеља и пророка.

16 L. Bréhier, *op. cit.*, 49.

17 Древна архитравна греда у Ксенофону украшена је спиралним полупалметама. За ово обавештење захваљујем професору Ђурђу Бошковићу.

18 G. Sotiriou, *La sculpture sur bois dans l'art byzantin*, Mélanges Charles Diehl II, Paris 1930, 172; L. Bréhier, *La sculpture iconographique dans les églises byzantines*, Bulletin de la section historique, Bucarest IX (1924) 44.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Уколико је заиста реч о иконостасу, овај фрагмент се могао налазити на једном од крајева иконостаса, прислоњен уза зид или стубац — до саме олтарске апсиде — и могао је бити део епистилиона са дуборезним представама празничних икона. Хипотеза је примамљива, али се мора прихватити са много резерве, између осталог и због сасвим малих димензија овог фрагмента (висок је — по Кондакову — свега 24 cм). Овај фрагмент несумњиво је доказ о постојању богатих целина уметничког дубореза веома високих квалитета на Светој Гори, било да је реч о иконостасу (?) или није. Кондаков, који је први обрађивао овај фрагмент, претпоставио је да је он настао или у Солуну или у Македонији.[19] Међутим, Г. Сотириу је са правом скренуо пажњу на постојеће аналогије у цариградском стварању. Он се специјално задржао на карактеристичној обради великих акантових листова на лучном, горњем ободу. Скренуо је пажњу и на ванредно прецизну обраду фигура у композицијама, и на постојеће аналогије са цариградским радовима у слоновој кости.[20] Аналогија има и са скупоценим престоничким рељефима у сребру. Дакле, поново бисмо имали исти феномен као и код сликаних епистилиона са празничним композицијама: јасан утицај Цариграда. Тај утицај је уосталом сасвим разумљив с обзиром на веома интензивне и непрестане везе Свете Горе и њених манастира са византијским царевима, васељенским патријарсима, цариградским профаним и црквеним великодостојницима и Цариградом уопште.

Сама Света Гора, са специфичним устројством својих манастира, нарочито у ранија времена (од IX до XII века), није била погодно тле за развијање самосталног уметничког стварања. Њени монаси — у великом проценту пустињаци-фанатици — осуђивали су сваки рад, изузев оног најнеопходнијег за одржавање живота. Изузетак је увек био рад на преписивању, а нешто касније и превођењу црквених књига. Па ипак има података да су на Светој Гори и у та рана времена постојали извесни занати; они најнеопходнији за свакидашњи живот (ковачки, на пример[21]). Чак се повремено помињу већ од X века монаси неимари и каменари[22], а можда и зографи.[23] Дуборесци се не помињу. С обзиром на карактер сачуваних извора, ово непомињање не мора да значи да их није било. Само име манастира Ксилурга (Дрводеља), указује на могућност постојања и занатлија дрводеља, чија је делатност могла обухватити и финије радове у дрвету.[24] Но, нагласимо одмах, повремено јављање извесних уметника на Светој Гори не значи и постојање одређене традиције уметничког стварања и континуираног рада у том правцу. Међу монасима који су долазили на Атос бивало је занатлија и уметника, али нити има података, нити

19 Н. П. Кондаков, *Памятники христианского искусства на Афоне*, С. Петербург 1902, 202, табла XLVII.

20 G. Sotiriou, *op cit.*, 172.

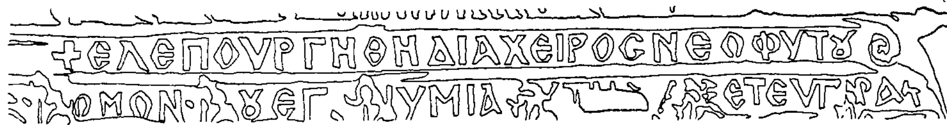
21 У X веку (G. Rouillard et P. Collomb, Actes de Lavra, Paris 1937, 1, № 9, 26; у већ поменутом инвентару манастира Ксилурга из 1143. године забележен је цео ковачки алат (*нав. дело*, 57).

22 Еп. Порфирий Успенский, *Восток христианский, Афон*, Киев 1877, 153.

23 *Нав. дело*, 90, 275.

24 М. Ћоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 137–138.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



ПРОТАТОН, ВИДЉИВИ ДЕО НАТПИСА МАЈСТОРА МОНАХА НЕОФИТА НА ИКОНОСТАСУ ИЗ 1611. ГОДИНЕ

изгледа вероватно да су на Атосу постојали стални центри континуираних уметничких радионица. Уметнички објекти, по свему оном што до сада знамо, углавном су доношени на Свету Гору. Изузетак су само рукописне књиге. Карактеристично је да се и знатно касније, у XVI веку, када се на Светој Гори обнавља живопис у једном делу њених цркава, појављују као извођачи радова зографи који су дошли на Атос.[25] А баш тада је Света Гора, са својом аутономијом и са својим релативним благостањем (у односу на остале балканске области) имала могућности да постане и прави уметнички центар са сопственим уметницима-ствараоцима. Најзад, када у XVIII и XIX веку путници и истраживачи описују Свету Гору, њене манастире, ризнице и живот њених монаха, они наглашавају да се поједини монаси баве и занатима, но највише онима који су неопходни за свакидашњи живот. Поједини монаси шију калуђерске ризе, праве сандале, ковачи су или најгрубље дрводеље. Ван овога, подвлачи се, израђивани су и ситни предмети намењени делимично потребама манастира и самих монаха, а делимично ходочасницима и гостима. Поједини калуђери резали су мале дрвене крстове, дрвене ножеве и кашике са обрађеним дршкама, дрвене калупе за просфору, бројанице и сл. И опет се издваја рад на књигама: још увек постоје и преписивачи књига и књиговесци.[26] Као што видимо, то су безмало исти подаци које имамо о занатском и уметничком стварању на Светој Гори од њеног оснивања. Свакако, они нису потпуно тачни. Бивало је на Светој Гори повремено и правих уметника, и дужег рада на уметничком стварању — осим оног на преписивању и евентуалном украшавању књига, али то није била традиција дугог даха. Тако се, изгледа, у дужем временском периоду, од краја XVI па кроз цели XVII век, развило и усталило континуирано стварање у обради дрвета. Тада су, наиме, на Атосу израђивани престони крстови и панагије, на којима су, у тзв. ситном дуборезу, сечене одговарајуће религиозне композиције, често уметнички обликоване.[27] Поред тога, развила се, чини се, израда црквеног намештаја: аналогиона, сталака за иконе, врата, црквених столова и сл. Они су најчешће интарзирани седефом, сеченим делићима корњачине коре, кости, а ређе и слонове кости.[28] Најзад, тада је настала и значајна група иконостаса који су били богато украшени дуборезом.

25 Теофан, који је сликао католикон Лавре и са сарадником (можда и сином) Симеоном у Ставроникити, био је Крићанин (G. Millet, J. Pargoire et L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos* I, Paris 1903, № 203 и 339, стр. 61–62 и 111). Из Венеције је дошао Крићанин Зорзи сликар фресака у Дионисију (*нав. дело*, 158), а Ђурђијанац сликар Марко радио је у Ивирону (*нав. дело*, 71, № 232).

26 Почев од најстаријег па даље (ср. *Странствования Василия Григоровича Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747*, I, С. Петерсбург 1885, 252 и III, 45; еп. П. Успенский, *Второе путешествие по святой Горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861*, Москва 1880, 502).

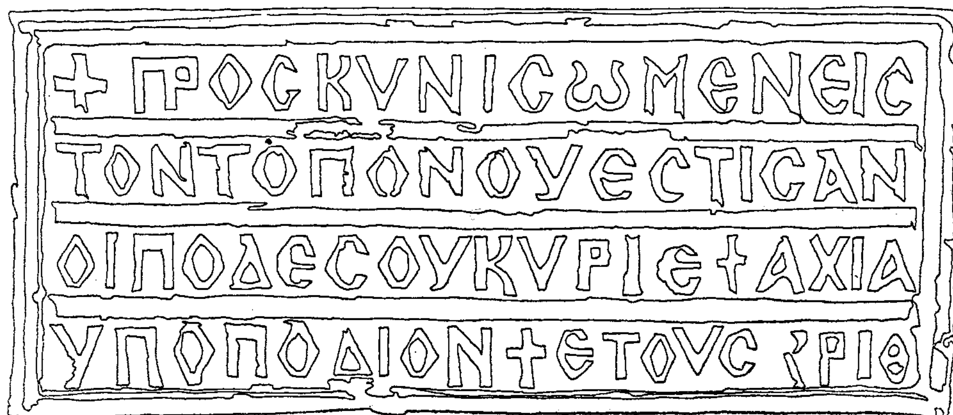
27 Н. П. Кондаков, *нав. дело*, 216–217.

28 В. Хан, *Интарзија на подручју Пећке патријаршије XVI—XVIII в.*, Нови Сад 1966, 15–16, 96–108.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Ови иконостаси представљају једну целину и имају обележје издвојене школе. Немају директних претходника.[29] При избору икона за иконостасе они су се држали старих традиција. Међутим у погледу саме примене дубореза новине су радикалне. Од старијих традиција једино је задржано (и развијено) стављање празничних икона под аркаде. Сам дуборез, орнаменталног карактера, покрива цео иконостас, захвата његове конструктивне делове и претвара их у украс. Битни делови конструкције акцентују се ликовно: одабраним мотивом, начином обраде. Место старих, уских архитрава појављују се широка поља богато резбарена. Стубићи су мањих пречника, покривени дуборезом. Сам дуборез је својеврстан спој разних инспирација — осим старих наслеђа појављују се касноготички и ранoренесансни утицаји. Као и на савременим атоским фрескама и иконама, тако се и на светогорским дуборезним делима појављује изразит утицај западњачких, а нарочито италијанских гравира.[30] Овај живи утицај стварања на Западу продро је на Свету Гору на првом месту преко тзв. италокритских мајстора, а затим, уопште узев, преко оних који су долазили на Атос из западних делова Балканског полуострва — из саме Грчке, или са њених острва — било да су то били монаси или уметници који су дошли по одређеном послу. Недовољно је остао проучен утицај савремених штампаних књига и грчких и словенских, и њихових дрвореза.

Уколико су се сачували натписи, сви светогорски иконостаси XVII века су дела монаха. А они су, то треба подвући, долазили у Свету Гору углавном као већ изграђени људи. Познато је да је међу њима било доста оних који су потицали из занатлијских породица.[31] Логично је претпоставити да су били упућени у одговарајуће занате, ово тим пре што се још увек занат најчешће преносио са оца на сина. Тако су се чувала и традиционална искуства и преносила нова знања и достигнућа. Највећи број светогорских монаха долазио је са ширег подручја Балкана, па је разумљиво да се утицај балканског стварања највише и осећа, поред осталог и у дуборезу. Спој старих знања и најновијих уметничких струјања свакако је дело одређеног круга људи, а изразито даровит појединац-уметник може понекад да резимира сва та настојања, дајући им завршну форму. Такав случај чини се да



ПРОТАТОН,
НАТПИС СА ГОДИНОМ
НА ДУБОРЕЗНОМ
ИКОНОСТАСУ
ИЗ 1611. ГОДИНЕ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

имамо и код обликовања новог светогорског иконостаса XVII века. Монах Неофит, стварајући 1611. године протатонски иконостас, створио је у исти мах и први и најрепрезентативнији од свих светогорских дуборезних иконостаса (слика 2).[32] Све је код њега добило коначно решење. Његово дело је источник за све што ће касније бити створено. И нико га неће превазићи. На њега ће се угледати и други мајстори дуборесци, творци осталих, каснијих светогорских иконостаса. Но не само они. Јер Неофитов иконостас је дело са којим се завршава једна — почетна — фаза балканских дуборезних иконостаса, са којим истовремено почиње и друга — нова — фаза. На Неофитовом делу нема више лутања и склапања разних издвојених мањих целина у нову (као на савременом морачком иконостасу, на пример[33]). Оно је резултат једне чисте и јединствене концепције. Први пут дуборез покрива целу површину и све просторе око икона, укључујући и престоне иконе првога реда (изузимајући парапетне камене плоче: оне су преузете са средњовековног иконостаса). Архитектоника дела је савршено логична и уравнотежена. Доњем делу, са наглашеним вертикалама, контрапунктира горњи део, са акцентованим хоризонталама. На њима је ритам пењања у почетку слаб, добијен је сталним мењањем мотива на хоризонталним тракама орнамената које украшавају широку архитравну плочу. Пењање се затим акцентује и низом празничних икона, да се на крају заврши монументалним крстом. Дуборез је добио у значају као никад раније, па ипак са мером, јер су иконе остале главни садржај дела. Створена је нова целина са старим садржајем.

Сам дуборез делује уједначено, мада се при испитивању појединих његових делова, а нарочито употребљених орнамената могу установити сасвим чудна мешања утицаја. Осим савремених балканских традиција — јасних специјално у наглашавању дуборезa, као и у техници обраде, а делимично и у избору мотива (дупли цвет ружице) — очигледни су и мањи утицаји савременог исламског стварања (делимично врежа-арабеска на горњим дверима, а потпуно стилизовани дупли цветови који се међу том врежом појављују). Још јаснији су утицаји савремене западне, а нарочито венецијанске уметности. Престоне иконе

29 М. Ћоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 115.

30 Већ Кондаков је поводом композиције са представом светог Сисоја и умрлог у ковчегу подвлачио везу са италијанским стварањем и сликаним представама Тријумфа смрти и ренесансним текстовима (*нав. дело*, 81, сл. 39). Г. Мије је детаљно обрадио утицаје западног стварања, специјално Венеције, на делима Теофана Крићанина на Светој Гори, наглашавајући нарочито везе са гравирама Марка Антонија Рајмондија (G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*, Paris 1918, 666 – 667). Најдетаљније се овим проблемом позабавила J. Renaud, *Le cycle de l'apocalypse de Dionysiou*, Paris 1943, passim. О утицају савременог и нешто старијег италијанског намештаја на црквени намештај у Светој Гори ср. и В. Хан, *нав. дело*, 198 – 199.

31 Ф. Гранић, *Црквено-правне одредбе хиландарског типика светог Саве*, Светосавски зборник I, Београд 1936, 97.

32 Натпис који се налази испод крста даје само име монаха Неофита, без података да ли је припадао братству Протатона или светогорском братству уопште, као и без вести о евентуалном позиву са стране (G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *op. cit.*, № 19, стр. 5).

33 М. Ћоровић - Љубинковић, *нав. дело*, 99 – 102.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

постављене између богато обрађених истакнутих стубића — са лучним горњим пољем покривеним резбом — добиле су у ствари оквире сличне касноготичким са мањим утицајима ране ренесансе. Исти извор инспирације налази се и иза обраде оквира празничних икона у горњем реду, било да је у питању обрада малих стубића између икона, или профилираних лукова над њима. Осим ових великих позајмица које задиру у основну целину дела, постоји и низ више или мање значајних детаља који доказују да је монах Неофит добро познавао савремено стварање у Италији: појава маске из чијих уста полази врежа (на најширој хоризонталној траци на архитраву) или мотив ваза из којих се гранају гранчице (у угловима лучних делова над престоним иконама). Свакако је западњачког порекла и реалистична обрада винове лозе, њених врежа и грроздова, а нарочито листова, који су представљени у простору и покрету, у различитим положајима. Неофит се трудио да дочара дубину. Она се осећа и испод листова и испод врежа и око гроздова. И сам начин представљања листова (винове лозе или храста) недвосмислено указује на инспирацију делима готике, мада се оно не јавља први пут на Неофитовом делу; познато је у балканском златарству већ од XIV века. Слично је и са мотивом маске која се у балканској пластици појављује још и раније. Али је карактеристично да их је Неофит доследно примењивао. Најзад, Неофит први уводи и мотив пеликана који својим срцем храни своје птиће. Овај мотив није спадао у ред познатих симбола на православном Балкану. Међутим, он је релативно чест на Западу.[34] Неофит је пеликана ставио у подножје великог крста на коме је представа Распећа. Сасвим оправдано, јер пеликанова жртва симболизује жртву Христову. Но баш ова позајмица најлепше показује на који је начин Неофит одабирао мотиве које ће преузети. Мада се представа пеликана који срцем храни птиће не налази у православној иконографији, она се налази у православној црквеној поезији. Христова жртва се упоређује са пеликановом жртвом у једној статији која се пева на Велику суботу. Очигледно је да је Неофит бирао шта ће преузети и није случајно да се међу новим орнаментима не налази ниједан који би био потпуно стран традицијама византијске уметности: почев од богате примене винове лозе, еухаристичких птица поред кондира (на горњим дверима), ваза са „цвећем", листа аканта и ловора — до пеликана. И што је још важније, поред свих позајмица и у самој концепцији дела (оквири престоних икона на првом месту), и у избору мотива, па и у стилу (обраде винове лозе), дело је у целини уклопљено у византијско, односно поствизантијско стварање. Баш исто онако као што је, на пример, зограф Теофан Крићанин, поред свих позајмица, остао поствизантијски сликар.

Сви остали светогорски иконостаси XVII века прате Неофитову концепцију целине. Они на исти или сасвим сличан начин обрађују површину. Користе се, наиме, истом техником обраде, како при сечењу орнамента тако и кад на завршеном делу позлаћују сам орнамент, а његово позађе боје плаво или црвено, да орнамент дође до јачег израза. Понеки каснији светогорски дуборесци, самосталнији ства-

34 K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, I, 122–123.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

раоци, траже и нова решења, али најчешће на путу који је Неофит обележио (мајстор иконостаса у манастиру Пантократору на првом месту). Само хиландарски иконостас делимично се издваја из развоја светогорског дубореза XVII века.

Иконостас у Карејској ћелији, резан 1622. године[35], очигледно је дело мајстора сличног знања и „школовања“, које је долазило до израза и у самој концепцији дела и у избору и обради мотива (слика 3).

Намењен далеко мањем простору, овај иконостас је осетно мање монументалан. Но и на њему је исти однос вертикала и хоризонтала: према доњем делу са издуженим престоним иконама стоји наглашено хоризонтални горњи део, са богато украшеном архитравном „гредом“ и другим редом икона, овог пута развијене деисисне композиције. Велики крст, сразмеран простору, завршава целину.

Употребљени мотиви имају у бити исти извор инспирације, и онда када нису преузети са протатонског иконостаса. Један део репертоара изабраних мотива припада савременом балканском стварању у дуборезу (ружице на орнаменталним тракама испод двеју главних престоних икона, вертикална гранчица која се завршава шишарком — представљена у везаном низу на горњем завршетку иконостаса). У другом делу коришћених мотива јасне су позајмице са Запада. Повијена гранчица на горњем делу „рамова“ престоних икона и горњих двери — у изворном облику чест мотив у балканском стварању — потпуно је изгубила везу са старом стилизацијом и добила сасвим нову интерпретацију, несумњиво у вези са ранореНесансним делима, на првом месту баш са италијанским оквирима. Појава неке врсте имитације западних грбова, са представом отворене књиге и фантастичном животињом поред ње (испод Христове престоне иконе) и зооморфне представе уз картуш (испод Богородичине престоне иконе) несумњив су податак о утицају савремених венецијанских дела, на првом месту гравира. Два змаја поред крста у медаљону (која се налазе на средини архитравне греде) комбинација су источњачких и западних узора. Њихова стилизована тела издвајају се од „паунових“ репова којим се завршавају, а који се обрадом приближавају лози која се око њих налази.

Чисто стилски, дело је далеко мање уједначено него старији Неофитов иконостас. Разлике у обради дрвореза су веома велике. На једном крају стоји обрада поменуте лозице над престоним иконама и горњим дверима: потпуно подложна геометријској схеми, неоптерећена детаљима, свакако јасна али и сува, а на другом обрада горњих двери и централних — царских — и протезисних. Обе ове горње двери претрпане су изукрштаним врежама, листовима и гроздовима. Ту основа геометријске схеме не постоји, али се изгубила и сва јасноћа. Негде на средини налази се обрада архитравне греде, украшене разврежалом виновом лозом, међу којом се с времена на време јавља понеки цвет

35 Г. Мије, који ми је љубазно дао фотографију овог иконостаса, забележио је на њој само годину 1622 ($\overline{\text{ZPΛ}}$). На фотографији натписа, који се налази на архитраву изнад царских двери, може се прочитати само почетни део: + ΔΕΗΣΗΣ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(Ε)ΟΥ ΓΑΒΡ(Ι)/ΗΛ...

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



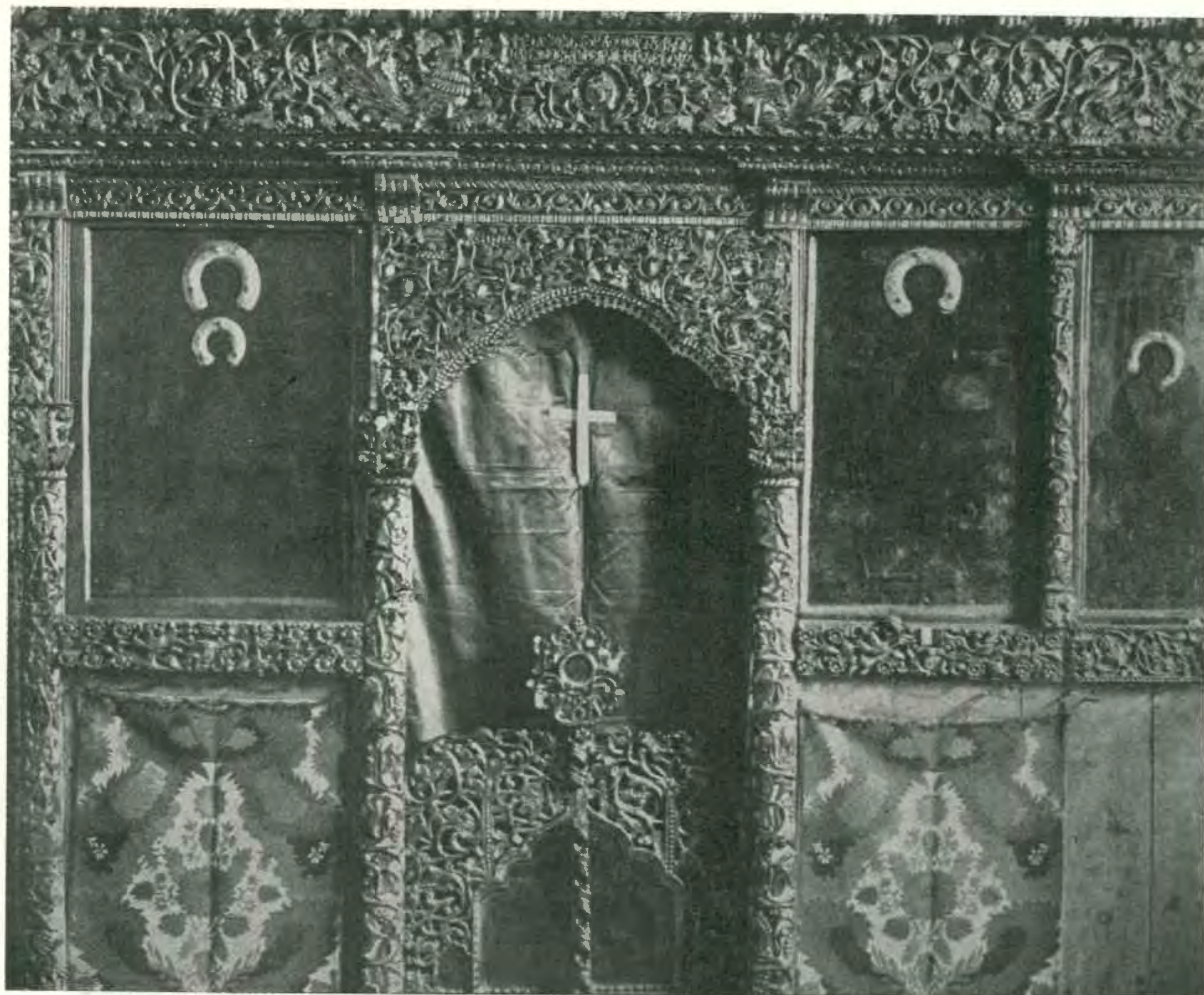
1. СВЕТА ГОРА,
ДЕО ДУБОРЕЗНОГ
ИКОНОСТАСА (?)
XIII—XIV ВЕК

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



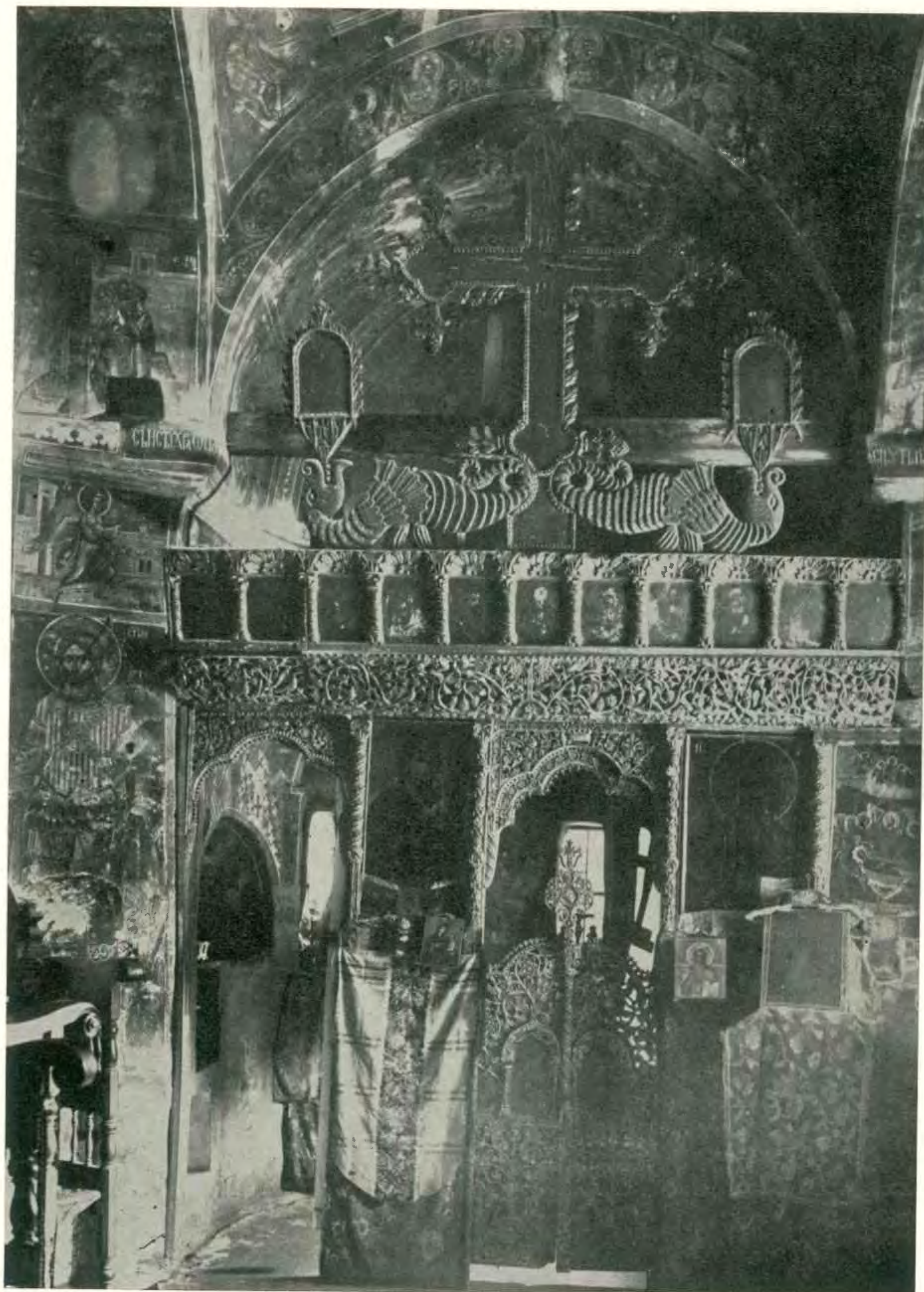
2. ПРОТАТОН, ДУБОРЕЗНИ ИКОНОСТАС ИЗ 1611. ГОДИНЕ, ДЕЛО МОНАХА НЕОФИТА

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



3. КАРЕЈСКА ЋЕЛИЈА, ДУБОРЕЗНИ ИКОНОСТАС ИЗ 1622. ГОДИНЕ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

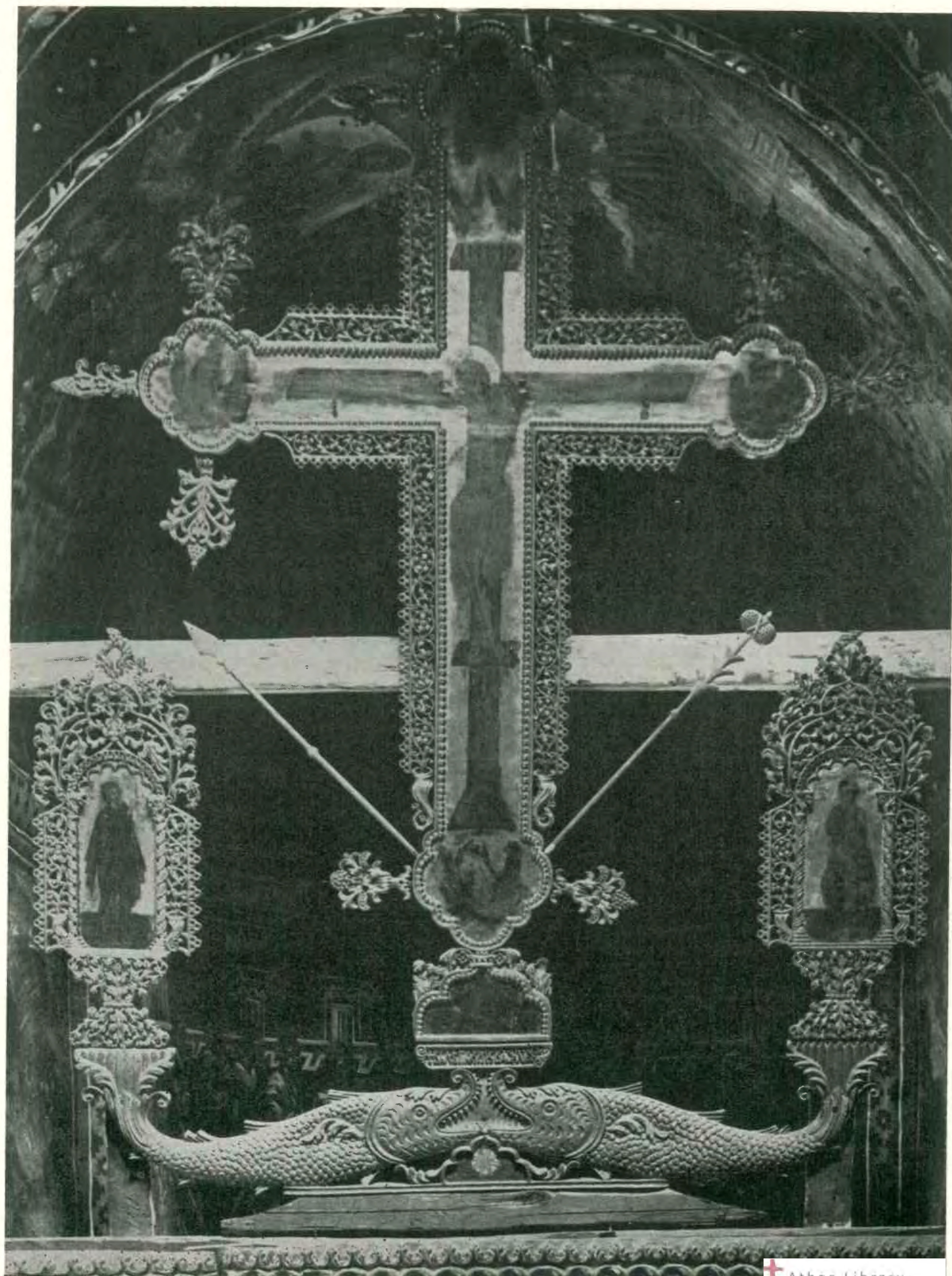


4. МОЛИВОКЛИСИЈА, ДУБОРЕЗНИ ИКОНОСТАС ИЗ СРЕДИНЕ XVII ВЕКА

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη


Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

5. КСЕНОФОН, ДУБОРЕЗНИ ИКОНОСТАС ИЗ 1679, ДЕЛО ЈЕРОМОНАХА ВАСИЛИЈА



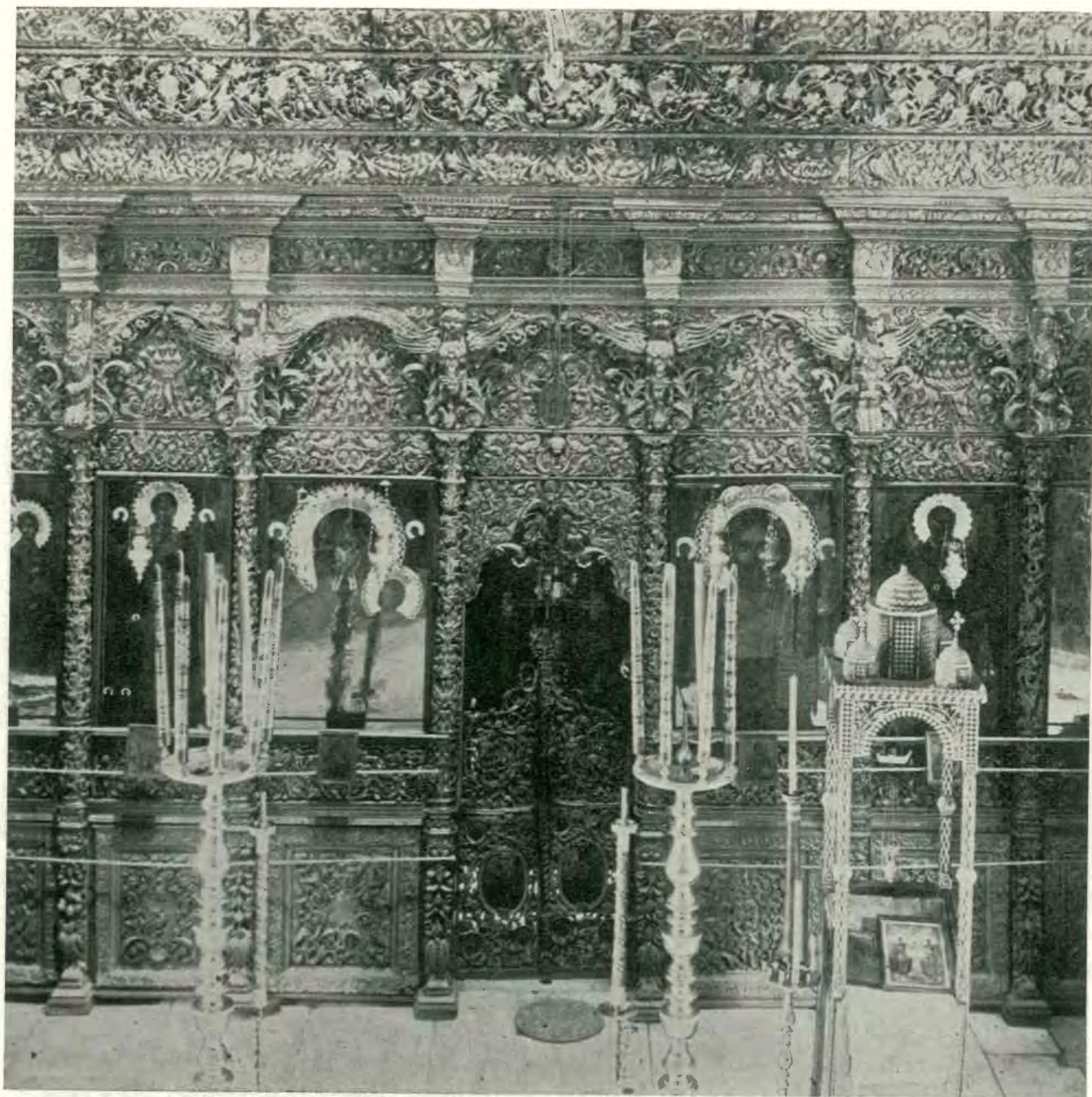
Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

6. КСЕНОФОН, ИКОНОСТАС ИЗ 1679. ГОДИНЕ, ДЕТАЉ: ВЕЛИКИ КРСТ СА РАСПЕЋЕМ

←

7. РОСИКОН, ВЕЛИКИ КРСТ СА РАСПЕЋЕМ, XVII ВЕК


Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



8. ДОХИАРИУ, ДЕО ДУБОРЕЗНОГ ИКОНОСТАСА ИЗ 1783. ГОДИНЕ, ДЕЛО ЈЕРОМОНАХА СОФРОНИЈА

9. ДОХИАРИУ, ПОГЛЕД НА УНУТРАШЊОСТ СА ДУБОРЕЗНИМ ИКОНОСТАСОМ ИЗ 1783. →

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ружице или представа птице како кљује грозд. Овде се још може утврдити основа геометријске схеме по којој се мотив развија, али је сам мотив рађен слободно, и овог пута са осећањем простора и дубине.

Утицај Неофитовог дела је несумњив, у питању је само мање способан мајстор.

Стари хиландарски иконостас, који је 1635. године поклонио манастиру херцеговачки митрополит Симеон[36], на жалост није сачуван у целини. При постављању најновијег иконостаса у саборној хиландарској цркви, он је исечен у делове и употребљен за иконостасе трију мањих хиландарских цркава. Један део се налази у цркви св. Василија на мору, други у параклису св. Ђорђа, трећи у црквици св. Трифуна у башти, док су остали делови или пропали или затурени. Преостали делови старог иконостаса, у секундарној употреби, не дозвољавају да се добије потпун увид у некадашњу целину. При прилагођавању за нову намену стари иконостас је осетно снижен тако да је изгубио основна својства своје некадашње архитектонике. Несумњиво је само да је овај дуборезни иконостас био изразито монументалног карактера. Јасно је, исто тако, да се он као целина највише издваја од осталих сачуваних светогорских иконостаса XVII века. На њему се појављује, с једне стране, најјаснија веза са савременим балканским дуборезом, специјално оним пећке школе, и при избору мотива (доњи завршни мотив везаних копча на горњим дверима, велике розете, сад неправилно убачене изнад Богородичине иконе у цркви св. Василија на мору), и при обради појединих делова (повремена појава резања винове лозе у сасвим плитком рељефу, на горњим дверима у истој цркви, на пример). С друге стране, на овом иконостасу прихваћени западни утицаји не само да се не налазе на осталим светогорским савременим дуборезним делима, већ — што је много важније — најмање су изгубили од свог основног карактера. Монументални ренесансни „оквир" архитравне греде задржао је чак и сећање на рад у камену. Па даље, мајстор овог дела не само што није овај мотив прилагодио савременом, ипак поствизантијском, светогорском дуборезу, већ се, напротив трудио да главни мотив архитравне греде — уобичајену винову лозу — прилагоди ренесансном оквиру. Наиме, и лишће и гроздови винове лозе далеко су одмеренији у покрету. Листови су дати углавном en face. Ритам њиховог распореда је осетно смиренији, прилагођаван чврстом монументалном оквиру. И осетно дубље сечење лозе везује се својим дубоким сенкама за релативно дубоки рељеф „оквира", сасвим неуобичајен у балканском дуборезу. У прихватању западних узора, непознати мајстор хиландарског иконостаса отишао је најдаље. Можда не би било смело претпоставити да је херцеговачки митрополит Симеон, ктитор овога дела, довео мајстора из своје дијецезе, или шире — из наших крајева, мајстора који је, с једне стране, добро познавао дуборез пећке школе, посебно онај у Морачи, а који је, с друге стране, био упознат са ренесансним творевинама наше Далмације и суседне Италије. Јер његове позајмице чине се свеже, непосредно прихваћене

36 М. Ћоровић - Љубинковић, *нав. дело*, 117, таб. LXVI – LXVII а.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

са виђених узора. Има се утисак да је мајстор касније усвојио знања Атоса, и да је тек ту покушао да се уклопи у постојеће светогорске традиције. За сада, ова претпоставка може да објасни несумњиво издвајање хиландарског иконостаса из оквира светогорске дуборезне школе у првој половини XVII века. Да он не припада даљем развоју унутар једне „школе" доказ су остали, нешто каснији иконостаси светогорски XVII века, који се уклапају у основну развојну линију атоских дуборезних иконостаса, остављајући по страни дело хиландарског мајстора.

Међутим, непознати мајстор који је 1640. године резао иконостас манастира Пантократора[37] (биће да су само двери из 1622. године[38]), и даље прати старије светогорске узоре, без обзира на то што се код њега појављују нове позајмице западних узора (имитација шкољки у лучном простору над празничним иконама, рељефне представе анђела на стубићима поред царских двери, обрада капитела тих истих стубића са карактеристичним акцентовањем волута какво срећемо на ренесансним делима XV и XVI века). Наиме, није битна чињеница да се појављују и други западни мотиви — њих светогорски мајстори редовно користе и бирају сваки за себе, а не преузимају исту позајмицу један од другог или са свога старијега дела на ново; далеко је важније да ове позајмице нису измениле основни карактер дела, ни у суштини утисак целине. Иконостас манастира Пантократора још је поствизантијска творевина.

Мајстор који је радио пантократорски иконостас за јереја Матеја створио је оригиналну целину, но у оквиру светогорске дуборезне школе. Његов монументални иконостас у ствари има само један мотив: винову лозу. Њу маркира секући је час дубље (на развијеном архитраву), час плиће (на горњим дверима). У плиће резан мотив, на горњим дверима, он ће убацити и централну вазу из које врежа полази и, повремено, представе гуштера и птица које кљују грозд. Тиме је ову малу целину издвојио. На развијеном архитравном пољу он ће лозу дубље сећи, јасније је одвајати од позадине, чак ће повремено употребити и дупли лист (на центар виновог листа додаће још један мањи) да појача утисак дубине и простора. Тиме је нагласио свој битни део декорације. Сви остали елементи украса ове површине, распоређени на уским хоризонталним тракама, сечени плиће, секундарног су значаја и служе само да издвоје и јаче нагласе главни дуборезни мотив иконостаса — винову лозу — и иконе. Јер дело је и с те стране уравнотежено: богати дуборез није се развио на рачун икона. Уведене шкољке над празничним иконама управо су послужиле уметнику да истакне њихов значај.

Дуборезни иконостас у Моливоклисији једини није датиран, но сигурно је да је настао око средине XVII века (слика 4). Најједноставнији је као целина. Дуборезом су покривени стубићи између престоних икона, обе горње двери, релативно неразвијена архитравна плоча и оквири

37 G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *op. cit.*, № 169, 53.

38 *Нав. дело*, № 168, 52. Двери је резао јеромонах Исаија. Ср. и М. Ђоровић, *нав. дело*, 120, таб. LXVII б.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

развијене деисисне композиције. Једноставан је и дуборезни крст којим се иконостас завршавао. У питању је рад мајстора који се формирао на Атосу: све у његовом делу, архитектоника целине, репертоар мотива, стил и техника зависе од старијих светогорских творевина. — Ипак, очигледна је и нешто јача веза са сувременим балканским дуборезом, на првом месту у чешћој и доследнијој употреби мотива ружице и дуплог цвета. Мањи, карактеристични дупли цветови руже, релативно дубоко сечени, главни су мотив на стаблима стубића поред царских двери. Ружице су добиле више места и на централним горњим дверима. Велики дупли цветови, сразмерно плиће резани, налазе се у угловима горњих двери над пролазом за протезис. Чак је и „шкољка“, у лучном простору изнад икона развијеног Деисиса, добила облик дуплог полуцвета. Тиме је ублажен утисак геометријске правилности и сувоће са Пантократоровог иконостаса. Очигледно је да мајстор овога иконостаса није сам прихватио нови западни мотив, већ га је примио готовог, из друге руке, и интерпретирао затим у духу свога дела, неспутан узором.

До сада најмлађи познати светогорски иконостас XVII века, који је 1679. године завршио јеромонах Василије, настао је под несумњивим, директним утицајем протатонског иконостаса (слика 5).[39] Целина је иста, почев од коришћења старих мермерних парапетних плоча, преко обраде оквира престоних икона, разраде великог архитравног поља по хоризонталним тракама са увек различитим мотивом, избора икона другог реда (празничне иконе груписане око централног Деисиса), обраде њихових оквира — до великог крста над иконостасом. У позајмљену целину јеромонах Василије уносио је само извесне измене, најчешће у избору мотива, но и тада је чешће користио варијанте истог мотива, а ређе сасвим нове орнаменте (готички увијени лист, поновљени мотив вазе са бокором гранчица, на пример). Само се велико Распеће над иконостасом потпуно разликује. Неофитов крст је чврста вертикала, завршни акцент монументалне целине. Василијев крст је лаган, скоро лебди. Ажурно резани мотиви делују прозрачно и дочаравају утисак финог рада у филиграну. У таквој целини разумљиво је да није могао да понови представу пеликана. Повремено, и на самом иконостасу, јеромонах Василије резао је дрво мекше него Неофит. Мекота израде дошла је пак до пуног израза при обради великог крста (слика 6). Ту је доследно спроведена. Ово је, чини се, најоригиналнији део Василијевог стваралаштва. Мада постоји извесно сећање на велики крст из Росикона (слика 7)[40], ипак је и према њему Василије дао рафинираније решење. Изгледа сигурно да је Василије 1679. године израдио и други крст, данас изгубљен, за цркву св. Ђорђа.[41] С обзиром на то да је дело из исте 1679. године, тешко је претпоставити да је јеромонах Василије израдио за цркву св. Ђорђа цео иконостас. Пре ће бити да је израдио само велики иконостасни крст, што би могло да значи да је те крстове уопште повремено радио као засебна дела.[42] Тиме би се могла објаснити и разлика у стилу из-

39 М. Ћоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 118–119.

40 *Нав. дело*, 119.

41 *Нав. дело*, 118.

42 Чини се да се и на Светој Гори као и на Балкану сачувао известан број ових

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

међу његовог ксенофонског иконостаса и великог крста који се над њим налази, а који с њим треба да чини целину.

Треће његово познато дело, дуборезни циборијум у Ксенофону[43], доказује да се Василије интензивно бавио дуборезом и на Светој Гори, али оно истовремено и указује да његово формирање као уметника не може једноставно да се повеже са Светом Гором. Да је остао само његов ксенофонски иконостас, питање његовог формирања као резбара било би сасвим једноставно. Веза са Неофитовим делом тако је очевидна да се проблем не би могао ни да постави. Међутим, ксенофонски циборијум указује на сасвим друга знања. Платна испод малих кубета која украшавају врх циборијума, украшена бокором са ружицама, директно се везују за балкански дуборез, чак и за народно стваралаштво. Ћелијаста обрада стубића балдахина, а поготово „чворићи" од увијених нити на њима, доказују добро познавање савременог балканског златарства. Уопште, необични конгломерат мотива и техника на овом Василијевом делу не може да се објасни нашим знањем о светогорској дуборезној школи. Пре говори у прилог чињенице да је Василије дошао као резбар на Атос.[44]

Јеромонах Василије је последњи уметник који на Светој Гори ствара поствизантијску дуборезну целину. Његов ксенофонски иконостас доказује да он није припадао оној врсти уметника који траже нова решења, он је овом приликом углавном само поновио старији узор, вратио се на почетак и тиме затворио круг. Али не чини се да ову појаву треба тумачити као лично његов случај. На Светој Гори већ од средине XVII века нема великих дуборезних дела. Последња су била иконостаси у Пантократору и Моливоклисији. Цветање светогорске дуборезне школе траје кратко време: од почетка XVII века (тачније од 1611. године), до средине XVII века (тачније до око 1640. године). То је век људске стваралачке способности. И могао би се објаснити делатношћу монаха Неофита и његових непосредних сарадника. Ксенофонски иконостас јеромонаха Василија стоји у четвртој четвртини XVII века сасвим усамљен. Он је вероватно, као технички искусан мајстор, добио задатак да понови Неофитово дело. Тако се често радило. Од уметника су се поручивала дела према познатим објектима, било да су у питању цркве (Студеница, Бањска, Дечани), било иконе (бројне реплике штованих старих икона), или, као у овом случају, дуборезни иконостас.

великих крстова из краја XVI и, нарочито, из XVII века, који су настали као самостална дела. Сигурно је да се они нису увек налазили у склопу само дуборезних иконостаса монументалног карактера (ср. велике крстове са представом распетог Христа из манастира светог Павла, из Росикона, Есфигмена, Дохиара, и сл.). Занимљиво је да се Неофитов утицај осећа и у овом виду дуборезног стварања на Светој Гори. Наиме, недатирани крст из Росикона, као и велики крст из манастира Павла, резан 1620. године (H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos Klöstern*, Leipzig 1891, 246 и нап. 5) имају представу пеликана који срцем храни птиће.

43 М. Ћоровић - Љубинковић, *нав. дело*, 119 – 120.

44 С обзиром на неоспорни утицај балканског дуборезa, највероватнија је претпоставка да је дошао са Балкана. Чињеница да је његов натпис на иконостасу у Ксенофону писан старословенским, говори у прилог било словенског порекла, било словенског васпитања (молдаво – влашки круг). Пошто је у Ксенофону у XVI и

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Други део стваралаштва Василијевог доводи опет на почетак. Василије се није формирао на Светој Гори. Он је на Атос дошао са својим знањем. Као некад Неофит.

Исти феномен поновиће се читав век касније, када се на Светој Гори ствара нова серија великих монументалних дуборезних иконостаса, на којима се поново мешају утицаји савременог балканског дубореза и западних стварања. Но, овога пута, та нова целина није се уклопила у поствизантијско стварање. Она припада уметности јужнобалканске обнове. Карактеристично је да и овога пута нови светогорски објекти настају истовремено са јасним тенденцијама радикалне промене у уметничком стварању на Балкану уопште, а у дуборезу посебно. Као што је некада појава дуборезних иконостаса XVII века на Светој Гори пала у исто време када се дуборез натло развијао на територији Пећке патријаршије, у северној Грчкој, па и на целом Балкану, тако се и појава нових дуборезних иконостаса на крају XVIII века синхронизује са појавом сличних дела насталих на острвима Јегејског и Јонског мора, и у појединим центрима на Балкану (мијачки мајстори у околини Дебра, мајстори везани за дуборезне радионице у Самокову, Мезову и сл.). Ово стварање није проучено у целини, али је већ сада јасно да су везе између ових локалних радионица веома изразите. Могуће је да су први дуборезни монументални иконостаси у овом стилу на Светој Гори уједно и прве датиране целине[45], али је сигурно да они нису настали на Светој Гори као уметнички израз. Релативно богати светогорски манастири могли су дати импулса и могућности да се нова искуства примене, па чак и да се успешно шире даље, али нису на Атосу формирани њихови творци.[46]

Овај случај уклапа се у веома значајан проблем: однос Свете Горе и стварања у њеном залеђу на Балкану. Света Гора играла је изузетно значајну улогу у историји културног развоја балканских народа и у средњем веку. За време турске окупације њена улога је добила у значају: она је центар православног монаштва, заштићен специјалном аутономијом. За балканске народе она је средиште познато и признато, чувар старих традиција и чистоте вере. Чињеница да су током XVI и XVII века на таквој Светој Гори атоски монаси прихватили фреске и иконе италокритских мајстора, утицаје западног златарства, специјално касноготичког, као и утицаје западног стварања у дуборезу, омогућила је лагано ширење западних утицаја и у балканским земљама. Из Свете Горе прихватане су све новине са поверењем. Логичнији пут непосредног преузимања утицаја западних стилова слабо је коришћен. Католичка пропаганда, праћена често неугодним акци-

XVII веку било доста монаха Срба, вероватно је да се ради о нашем мајстору (*нав. дело*, 118).

45 Иконостас у капели светог Николе у манастиру Лаври завршен је 1770. године. Онај у саборној цркви истог манастира настао је између 1770. и 1780. (Еп. Порифрий Успенский, *Первое путешествие*, 194, 202). Иконостас у Дохиару завршен је 1783. године. Година је забележена у подножју великог крста. Радио га је јеромонах Софроније (Еп. П. Успенский. *Описание скитов афонских*, Москва 1889, 76).

46 Сасвим је ретка појава монаха резбара међу мајсторима ових иконостаса, Јеромонах Софроније, творац иконостаса у Дохиару, један је од изузетака, уколико је заиста творац, а не ктитор. Дебарски мајстори, на пример, били су лаици. Сви.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

јама, нарочито интензивна у XVII веку, изазивала је неповерење према свему што је долазило са Запада и из католичких земаља уопште. Тако је дошло до на први поглед апсурдне ситуације да је најзатворенија средина на Балкану била центар из којег су у току три века струјали нови утицаји. Разуме се да су ови утицаји били изразитији у њеном ближем залеђу, али ни остали крајеви нису остали ван њиних домашаја. Тако је чињеница да су светогорски манастири крајем XVIII века прихватили нове дуборезне иконостасе одиграла, чак и у то време, значајну улогу у њиховом ширењу, особито у јужним областима Балкана. А ови иконостаси више немају никакве везе са византијским и поствизантијским стилом (слика 8 и 9). Настали под утицајима италијанског и левантинског барока, са делимично прихваћеним утицајима рококоа, а истовремено ослоњени и на народно „примитивно" стварање у дуборезу, они одударају од старих амбијената, уносећи потпуно нов дух. Ове нове дуборезне целине једна су од манифестација значајних друштвених превирања на Балкану, и резултат су тих нових прилика. Чињеница је да су оне веома значајне за историју балканских народа, но не и за изоловану, затворену средину Свете Горе. Бар не на први поглед. Међутим ипак, иако по страни, издвојена, сва у традицијама свог устројства — она није могла остати сасвим ван нових кретања на Балкану. Њени монаси стално долазе као већ формиране индивидуе да би се, више или мање дефинитивно, уклопили у специфични светогорски живот. Али, они су нужно доносили са собом ставове своје средине, друштва из којег су поникли. Тако да ни Света Гора није могла да остане сасвим по страни од нових промена на Балкану, које су се одразиле и на уметничком стварању. Она је и у XVIII па и у почетку XIX века прихватила фреске и иконе, златарство и дуборез настале у оквиру тзв. балканске обнове, специјално оне у јужним областима. Прихватајући их, она им је крчила пут ширења. И опет Света Гора прихвата уметничке творевине настале ван њеног тла, а ауторитетом својих традиција утиче на њихово брже и лакше ширење. Исто као у XVII веку, када је прихватила између осталог и нови тип дуборезног иконостаса. Са значајном разликом што је тада, прилично изузетно, имала и своје ствараоце и своју школу.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

LES ICONOSTASES EN BOIS SCULPTÉ DU XVIIe SIÈCLE AU MONT ATHOS

D'après un temoignage de l'inventaire du monastère de Xylourgou et d'après les monuments eux-mêmes (tels les épistyles de Vatopédi et de Lavra), on peut constater que les iconostases à deux rangées d'icônes furent en usage au Mont Athos dès le XIIe siècle. La seconde rangée était réservée à la représentation des douze fêtes, divisée le plus souvent par une icône de la Déesis, simple ou légèrement développée, placée au centre de l'épistyle. La même disposition fut pratiquée aussi au Mont Sinaï, dont les épistyles contiennent le même décor. Les iconostases de Sinaï sont contemporaines ou presque de celles de l'Athos, et leurs icônes, comme celles de l'Athos, témoignent d'une influence prononcée de l'art de la métropole, c.à d. de Constantinople.

Les icônes de la Déesis développée, occupant une rangée de l'iconostase à elles seules, sont de quelque peu plus tardives. Ce trait, fort significatif d'ailleurs, se manifeste communément au Sinaï aussi bien qu'au Mont Athos.

On doit signaler les icônes à plus grande échelle, contenant la représentation de la Déesis développée, à partir du milieu du XIVe siècle, aux iconostases de Chilandar et de Vatopédi. Ces iconostases dissimulaient déjà — selon toute évidence — la plus grande partie de la décoration du choeur.

En ce qui est de la décoration plastique en bois, les iconostases antérieurs au XIVe siècle n'en possédaient que très peu. Signalons que parmi les exemples datant des premières années du XIIIe siècle, les icônes de la seconde rangée des iconostases athonites se trouvaient placées sous des arcs légèrement profilés, et que quelques exemples d'architraves en bois, soutenus par les colonnes de la haute clôture en pierre, étaient ornés d'un décor floral, uni et simple, on dirait même monotone.

D'autre part, l'exemple offert par un fragment de bois sculpté provenant du Mont Athos, que l'on a supposé avoir appartenu à la décoration d'une iconostase — hypothèse fort douteuse d'ailleurs — est instructif. A ce qu'il semble, son art révèle — par l'emploi tenace du relief — une attitude esthétique contraire à celle qui se manifeste dans les oeuvres précitées. Car, la prise de position du maître sculpteur envers les éléments constructifs de cette oeuvre (les fûts, leurs bases et leurs chapitaux, l'arc), émiettée par l'emploi excessif du décor démontre à quel point le maître, en raison de sa concéption esthétique, sousestimait tout ce qui ne touchait pas à l'ornement. Que ce fragment appartienne soit à l'ensemble d'une iconostase, soit à un autre objet de destination réligieuse, cela a peu d'importance. L'essentiel est la préférence témoignée par l'artiste envers relief et le décor, préférence favorisée au détriment de la construction. Nous retrouvons presque la même prise de position sur les nouvelles iconostases athonites du XVIIe siècle.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Plusieurs monastères de la Sainte Montagne peuvent se vanter d'avoir abrité des iconostases dont les qualités en font de véritables chef-d'oeuvres de l'art du bois sculpté du XVIIe siècle. Tout comme les exemplaires des époques précédentes, elles contenaient deux rangées d'icônes, la seconde, comme jadis, étant résérvée soit aux douze fêtes accompagnées d'une Déesis simple au centre de l'épistyle (Protaton, Xénophon, Pantocrator), soit à la Déesis développée à elle seule. Cette dernière solution, à en juger d'après le nombre de monuments, fut appliquée moins fréquemment (Kellion près de Karyès, Molivoklissia). Toutes ces iconostases sont surmontées d'une croix sculptée sur laquelle était peint le Crucifiement.

Tandis qu'il est évident que l'aménagement et le choix des icônes dépendaient de la propagation des traditions anciennes, le décor de l'iconostase fait preuve du cas contraire. Auparavant, les interventions des sculpteurs n'étaient que très rares et encore timides et mésurées, cédant l'honneur de la primauté à la construction. Au XVIIe siècle, le cas est invers. La construction de l'iconostase est étouffée, ou presque, par les interventions abondantes du sculpteur. Son décor domine la construction.

Les exemples des iconostases précitées se groupent, pour ainsi dire, en un ensemble artistique bien net. Il est certain qu'elles furent exécutées sur place, c'est à dire au Mont Athos. Leurs créateurs — les moines athonites — étaient pour la plus grande part originaires des Balkans, d'où ils tiraient leur savoir et leur expérience. Arrivés à la Sainte Montagne, ils eurent l'occasion de se familiariser avec bon nombre de connaissances d'origine occidentale, ceci tout spécialement par l'intermédiaire des gravures.

Comme les maîtres de l'école italo-crétoise (des XVIe et XVIIe siècles), les maîtres sculpteurs athonites du XVIIe siècle s'appuyaient eux aussi, entre autre, sur les expériences anciennes aussi bien que récentes de l'art de la péninsule Apennine, restant toutefois fidèles aux traditions balkaniques et à l'esprit de l'art postbyzantin.

L'iconostase monumentale du Protaton fut exécutée en 1611 par le moine Néophyte. C'est le premier exemple daté appartenant à l'art du XVIIe siècle et aussi le plus représentatif. — La dernière des iconostases travaillées dans le même esprit et encore soumise aux traditions postbyzantines est celle du monastère de Xénophon, achevée en 1679 par l'hiéromoine Basile. L'oeuvre reproduit presque à la lettre l'iconostase du Protaton de Néophyte. Les autres iconostase de l'époque (le Kellion près de Karyès, Chilandar, Pantocrator, Molivoklissia), furent érigées entre les années 1622 et 1640. Nous estimons que c'est Néophyte lui même qui devait être le père spirituel de cette création, car les autres iconostases portent pour la plus grande part le cachet de son art et peuvent être attribuées à ses collaborateurs et ses élèves. Cependant, dans son ensemble, l'iconostase de Chilandar ne s'ajuste pas tout à fait dans ce schéma, vu sa parenté manifeste avec les oeuvres de l'école de Peć. — Nous en dirions autant de l'ensemble de l'oeuvre de l'hiéromoine Basile, que nous croyons être arrivés à la Sainte Montagne en tant qu'artiste dont la formation touchait déjà à ses fins. C'est probable-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ment pour contenter une demande expresse qu'il se donna la peine d'imiter à Xénophon l'iconostase du Protaton. Car, une autre oeuvre du même monastère de Xénophon, un ciborium sculpté, représente un temoin formel en faveur de son éducation nonathonite. Les procédés techniques et les codes esthétiques qui caractérisent cette oeuvre, accusant les expériences de l'art des Balkans et tout particulièrement celles de l'école de Peć.

Les iconostases athonites postérieures, celles de la fin du XVIII^e siècle, portent aussi l'empreinte de la création balkanique, celle-ci dominée toutefois par les influences occidentales. Ces iconostases, oeuvres des maîtres balkaniques (de la Grèce septentrionale, de Macédoine, de Bulgarie, des îles égéennes et ioniennes) s'écartent carrément de l'art byzantin en s'apparentent aux créations du style baroque.

Mais, l'Athos de ce temps adhérait aux nouveautés malgré leur origine. Même, à en croire d'après les monuments, c'est à l'Athos que l'on érigea les premières iconostases conçues suivant les tendances nouvelles. De là, de l'Athos, elles se répandirent aux Balkans, où l'on reservait toujours un bon accueil à toutes les idées et toutes les oeuvres venues de la Sainte Montagne.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СТРУКТУРА СТАРОСЛОВЕНСКИХ МУЗИЧКИХ ИРМОЛОГА

МИЛОШ ВЕЛИМИРОВИЋ

Међу словенским музичким рукописима у библиотеци манастира Хиландара налази се и један *Ирмолог* — рукопис број 308 — који је од великог значаја за историју музике међу словенским народима у средњем веку. Овај је рукопис објављен 1957. године у фототипском издању у серији »Monumenta Musicae Byzantinae« и о њему је током последњих година писано у неколико наврата. Готово истовремено са објављивањем овог рукописа, Ђорђе Сп. Радојичић је идентификовао такозвану „Григоровичеву ирмологију“ као део Хиландарског ирмолога чиме је знатно проширена основа за познавање обима те врсте рукописа у верзији на старословенском језику.[1] Хиландарски и „Григоровичев“ ирмолог, који у ствари представљају један једини (ако и распарчан) рукопис, послужио нам је овом приликом као полазна тачка за проучавање структуре средњовековних словенских музичких ирмолога са неумском нотацијом. Рукописи који садрже искључиво текстове без музичке нотације нису узимани у обзир и треба се надати да ће и њихов репертоар моћи да буде проучаван касније а уз помоћ ових — неопходно прелиминарних — резултата.

Но пре свега потребно је одговорити на неколико основних питања која гласе:

Шта је ирмолог?

Каква је структура византијских музичких ирмолога?

Какве су везе постојале између византијских и словенских музичких рукописа?

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

и коначно: Какву нам представу дају словенски музички рукописи о мелодијама употребљаваним током средњег века у богослужењима на старословенском језику међу словенским народима, првенствено у средњовековној Србији, Бугарској и Русији?

А. ИРМОЛОГ

Када је на Трулском сабору, 691. године, донета одлука о обавези свештеника да држе проповеди, поготову недељом, и да тумаче Свето писмо[2], тиме је индиректно постигнут и други (можда и нежељени) ефект који је довео до скраћења и занемаривања кондака.[3] Но овај период јесте и доба у коме је употреба библијских песама постајала све популарнија. Каткада су оне достизале облик ланчаног низа који се могао да састоји и од 12 до 14 песама, као неки циклус. Овај нови поетски тип, који је у доба покрштавања Словена од стране Ћирила и Методија већ стекао свој устаљени облик од девет песама, добио је назив *канон* и све песме у оквиру једног канона имале су бити засноване на извесним узорима.[4] Разлог за постојање оваквог руководећег принципа (зависност од модела за тему) по свој прилици је идентичан у својој суштини са разлогом који је руководио средњовековне живописце да из века у век сликају иконе и фреске на предодређене теме. И као што су иконе и фреске имале своју одређену функцију (делимично и да прикажу на непосредан и разумљив начин садржину библијских текстова те тако да послуже као нека врста уџбеника за неписмене, истовремено да илуструју литературу чије је познавање било пожељно у оквиру идејне оријентације тадашње друштвене средине), тако су и песме у оквиру новог поетског типа — канона — имале своју одређену функцију да буду читане и певане у оквиру литургичких радњи. Тиме се објашњава употреба образаца за сваку од песама.

Развитак канона не спада у оквир ове студије[5] и довољно је само навести узоре који су служили као тематски модели византијским песницима:

Песма 1: Књига Изласка (Exodus), глава XV, стихови 1—19.
Песма 2: Деутерономија, глава XXXII, стихови 1—43.
Песма 3: Прва књига Самуила, глава II, стихови 1—10.
Песма 4: Пророк Авакум, глава III, стихови 2—19.
Песма 5: Пророк Исаија, глава XXVI, стихови 9—19.
Песма 6: Пророк Јона, глава II, стихови 2—9.

1 За библиографске податке о рукописима и литератури види даље, стр. 146 – 151.

2 Види текст деветнаестог канона овог сабора у – J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Tomus XI (Florentiae 1765), ступци 951 – 952.

3 Egon Wellesz, *Kontakion and Kanon*, Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra (Roma, 25-30 Maggio 1950), Tournai 1952, 131 – 133.

4 О овим типовима црквеног песништва види: K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897², 653 – 705; H. — G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 263 – 266; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961², 198 – 228.

5 О томе је најпотпуније писао H. Schneider у четири студије објављене у часопису Biblica XXX (1949).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Песма 7: Данило, глава III, молитва три младића у пећи огњеној.
Песма 8: Данило, глава III, песма три младића у пећи упућена Богу.[6]
Песма 9: Јеванђеље по Луки, глава I, стихови 46—55 и 68—79.

Као што се из ове листе може видети, првих осам песама је следило узорима из текста Старог завета, док је девета песма следила образац новозаветног библијског текста. И поред постојања обрасца, поједини песници су доста слободно обрађивали основне идеје тих узора и нису увек дословно наводили текстове библијских песама које су пружиле подстрек њиховом стваралаштву.

Потребно је такође подвући да је због карактера садржаја у обрасцу за другу песму канона, друга песма имала ограничену примену и да се у ирмолозима могу наћи небројени канони који се састоје само од осам песама. Но упркос томе нумерација тих песама је увек доследно указивала на њихове моделе тако да се у редоследу тих песама увек налазила ознака: Песма 1, Песма 3, итд., показујући јасно да је друга песма прескочена у оквиру таквог једног канона.

Док канон представља једну функционалну целину, свака песма се обично састојала од четири строфе и прва од тих строфа је технички носила назив *ирмос* док су следеће строфе у оквиру једне песме биле познате као *тропари*. Сваки тропар је следио структуру ирмоса по броју стихова, у броју слогова у сваком стиху и по положају наглашених слогова. Другим речима, ирмос је служио као непосредан модел за тропаре.[7] Црквени појци који би научили да певају један ирмос аутоматски би знали како да певају и тропаре засноване на том ирмосу. На основу овог излагања следи да *ирмолог* јесте тип рукописа у коме се налазе ирмоси за песме у канонима. Текстови осталих строфа, тј. тропара, за сваку песму нису били преписивани у ирмолозима и њих би појци налазили у минејима. Несумњиво је да је током векова морао постојати знатан број рукописних ирмолога но у одсуству пописа рукописа не можемо се упуштати у нагађања о броју још очуваних рукописа. Познато је, међутим, да постоји један сразмерно мали број ирмолога са музичком нотацијом за певање тих песама.

Б. ВИЗАНТИЈСКИ МУЗИЧКИ РУКОПИСНИ ИРМОЛОЗИ

Византијска музичка теорија и пракса нису познавале систем такозваних „дурских и молских лествица" које су доминирале западноевропском музиком током последњих неколико векова. Уместо тога у византијској музици композиције су биле тонално организоване у оквиру такозваних осам „гласова" (глас = ἦχος). Сваки такав „глас" је садржавао известан број мелодијских формула које су биле прилично еластичне и које су се могле лако прилагођавати тексту било

6 Иако се ови стихови налазе у тексту Septuaginte они недостају у масоретским текстовима из V века н. е., због чега се на Западу ови стихови сматрају као "деутеро-канонски" и најчешће се убрајају у апокрифе.

7 Овај је принцип истоветан са поступком у кондацима, а потиче из сиријске традиције која га везује за Јефрема Сирина. Види: Wellesz, *A History* . . . , 179; A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster, Maryland 1958, 104.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

смањењем или проширењем броја нота у оквиру једне формуле.[8] Поједине од тих формула могу се наћи и у више „гласова" а не само у једном „гласу", док се неке формуле појављују искључиво у једном „гласу" као карактеристичне ознаке дотичног гласа. Извесне мелодијске формуле могу имати и своје „функционалне улоге", тј. бивају употребљене искључиво за било почетак или завршетак мелодијског комплекса и стога могу да носе и одговарајуће називе као што су „иницијалне формуле" за почетак музичке композиције или „каденцирајуће формуле" за завршетак песме. У појединим случајевима је каткада веома тешко повући тачну границу између ових функција и познати су примери у којима се нека, наоко типична, мелодијска фраза за завршетак песме („каденцирајућа формула") може појавити у самом почетку неке песме. Проучавање стилистичких особина византијске музике је у том погледу још далеко од потпуног познавања овог изванредно важног структурног елемента за мелодијски склоп византијских музичких композиција.

Музичка нотација у византијским музичким рукописима појављује се први пут крајем IX или почетком X века.[9] Интересантно је подвући да се ова појава хронолошки подудара са првим покушајима нотирања музике и у западноевропским земљама. Ова, тзв. „старовизантијска", нотација се не може нити читати нити транскрибовати у данашњу модерну музичку нотацију и то због тога што у том стадијуму развитка те неуме (нотни знаци) још нису биле стекле неке утврђене мелодијске или ритмичке вредности. Поред тога, у најстаријим музичким рукописима нотни знаци се не налазе изнад сваког слога него изнад сваког другог или трећег слога. Постепеним усавршавањем неумски знаци стичу своје одређене вредности тако да се већ током друге половине XII века може утврдити појава тзв. „средњевизантијске" музичке нотације која се без великих тешкоћа може транскрибовати у данашњу музичку нотацију. Почев од XV века ова је нотација била знатно проширена знацима за извођење (темпо, динамика и мелодијски украси) и од тада је позната под именом „неовизантијске" музичке нотације.

Рукописи који долазе у обзир за ову студију потичу из доба до средине XV века и садрже „старовизантијску" и „средњевизантијску" музичку нотацију. Будући да је усавршавање технике бележења мелодија један процес у коме не постоји нека јасно одређена гранична линија, само се по себи разуме да се може наићи на рукописе који садрже и читљиве и нечитљиве нотне знаке. У таквим случајевима потребно је упоредно проучавати неки од млађих рукописа са већ одређеном музичком нотацијом која може да припомогне да се стекну извесна знања о могућим вредностима нотних знакова у стадијуму који сâм по себи не може да се транскрибује у модерну нотацију.

8 E. Wellesz, *Die Struktur des serbischen Oktoechos*, Zeitschrift für Musikwissenschaft II (1919–1920) 140-148; M. Velimirović, *Byzantine Elements in Early Slavic Chant*, Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia IV (Copenhagen 1960), глава V, 61–67.

9 О византијској музичкој нотацији види: E. Wellesz, *A History*..., 261–310; такође податке о нотацији у чланку Petra Bingulca, *Vizantijska muzika*, Muzička enciklopedija, 2, Zagreb 1963, 776–780.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

СТРУКТУРА СТАРОСЛОВЕНСКИХ МУЗИЧКИХ ИРМОЛОГА

Ирмолог као тип рукописа спада међу најстарије очуване византијске музичке рукописе. Иако је у поређењу са осталим типовима музичких рукописа број очуваних музичких ирмолога сразмерно мали, ипак се данас зна за око 35 примерака из доба од X до XV века. Овај је број довољан да нам пружи прилично јасну представу о том типу рукописа кроз векове.

Прва од основних карактеристика византијског музичког ирмолога — ако је рукопис сачуван у целини — јесте да се рукопис може одмах поделити на осам делова и да сваки од тих делова садржи један „глас". У оквиру једног „гласа" рукопис ће садржавати ирмосе који се певају на тај „глас". Византијска музичка пракса стога почиње са ирмосима првог гласа, затим другог, трећег и четвртог. После тога следе такозвани „плагални гласови" и то опет по реду „први плагални" затим „други плагални" све до четвртог. Приликом преузимања појединих елемената из византијске музичке праксе, словенски преводиоци и преписивачи нису преузели ову терминологију него су продужили са бројањем гласова тако да еквиваленти тих гласова у ове две традиције јесу:

византијски	словенски
Глас I	I глас
Глас II	II глас
Глас III	III глас
Глас IV	IV глас
Глас I плагални	V глас
Глас II плагални	VI глас
Глас III плагални	VII глас
Глас IV плагални	VIII глас

По својој структури и по редоследу ирмоса које садрже у себи, византијски музички ирмолози могу се поделити у две основне категорије.

У прву основну категорију спада већина византијских ирмолога и главна карактеристика рукописа у овој категорији јесте да су канони преписивани у целини. То значи да је преписивач рукописа уписивао сваки канон са свих осам или девет песама и за сваку песму уносио њен ирмос (или два ирмоса уколико би за неку песму постојало више ирмоса). У ову групу спадају и најстарији ирмолози из X и XI века. Анализа рукописа ове категорије показује да постоје три хронолошки различита степена организације ирмолога. Запањујућа је чињеница да су најстарији рукописи истовремено ирмолози са највећим бројем канона (чак и до 40 канона у једном гласу), што значи да ти рукописи могу да садрже и преко 2500 појединачних ирмоса. Међутим, за ову групу рукописа је карактеристично и то да не постоји неки јединствени и униформни поредак по коме се канони уређују у оквиру једног гласа.[10]

Нешто млађа група рукописа с краја XII и из XIII века показује следећи степен организације ирмолога. Број канона у тој групи се

10 Проблеми међусобних односа рукописа у овој категорији су дискутовани у мојој књизи *Byzantine Elements*... III, 36–52. В. табелу за каноне првог гласа на с. 45.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

смањује на 20 до 25 у оквиру једног гласа, но с друге стране редослед канона постаје утврђен и мање-више јединствен за све рукописе те групе, тако да се за овај период и у оквиру ове категорије рукописа може говорити и о „идеалном" типу средњовековног византијског музичког ирмолога. У ову групу спадају оба ирмолога која су објављена у факсимилираним издањима у серији ММВ. Но почев од средине XIII века овај утврђени редослед постаје подложан новим променама у организацији ирмолога и у том процесу се број канона у оквиру једног гласа и даље смањује на око 10 до 15 канона. Постоје знаци да се тежило за установљењем једног новог редоследа канона у тим рукописима, но изгледа да се у томе није успело тако да сем безначајних сличности у унутрашњој структури ирмолога у том периоду не постоји нека јединствена организација и сваки рукопис је мање-више независан од других. Пред крај XV века, како то изгледа на основу још непотпуно проучених података, тежња за униформном структуром ирмолога се поново испољава, но будући да рукописи ове најмлађе групе излазе из временског оквира ове студије и да су проучавања тих рукописа још у току, то се морамо уздржати од оцртавања линије развитка структуре ирмолога у периоду после пропасти Византије. Потребно је још приметити за трећи степен организације ирмолога да је током процеса смањења броја канона, који се одигравао у другој половини XIII века, дошло и до постепеног распадања старих канона. Новоформирани канони су у великом броју случајева садржавали ирмосе који су се у старијим рукописима налазили у различитим канонима. Једна од последица ових промена јесте и то да је дошло и до знатне конфузије о ауторству појединих песама. Тако, на пример, преписивач је верно преписао име аутора ирмоса за прву песму у једном канону, но када би преписивао ирмосе за остале песме у канону, често би их преписао из других канона, али при томе не би стављао име песника за сваки ирмос јер се у старијим рукописима име песника увек стављало само на почетку канона. Тако је пренебрегнуто да се спомене у сваком појединачном случају име аутора за сваки ирмос. Последица тога јесте да се у каснијим рукописима ови „композитни канони" приписују овом или оном песнику у целини, док у стварности поређење са најстаријим рукописима показује друкчију слику.[11] Само се по себи разуме да због таквог стања ствари рукописи преписивани после XIII века не могу послужити као поуздани извори за ауторство сваког ирмоса и за ову врсту песништва у целини. Као типични примери за несређене односе према традицији која се рушила јесу два рукописна ирмолога од којих је један сада у Конгресној библиотеци у Вашингтону (рукопис број M. 2156. XII M. 1) а други се налази у Риму (Palat. gr. 243). Оба ова рукописа садрже мали број канона и готово у сваком од њих постоје групе ирмоса из разних канона у старијим рукописима. Поред тога за поједине песме постоји читав низ ирмоса поређаних без икаквог реда.

11 Овај проблем још није проучаван, у ствари још никада није био дотакнут у било коме виду. Било би пожељно да се ови односи и структура каснијих канона што пре проуче.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Другу основну категорију по типу структуре византијских музичких ирмолога сачињава свега неколико византијских рукописа (укупно шест до сада познатих) као и *сви очувани словенски музички ирмолози* (укупно три!). У овим рукописима подела на осам гласова јесте такође основна подела рукописа. Но у оквиру сваког појединачног гласа више не постоје канони као целине. Уместо тога, део рукописа који је посвећен једном гласу може да се подели на девет одељака и сваки од тих одељака садржи ирмосе за једну од девет песама канона. То у пракси значи да су ирмоси за прву песму груписани заједно без икаквог избора на каноне из којих они потичу. Затим следе ирмоси за другу песму, па ирмоси за трећу песму итд. до девете песме. Још увек није јасно зашто је дошло до дезинтеграције канона која се испољава на овај начин у музичким рукописним ирмолозима.[12] Постоји додуше једна хипотеза према којој би се развитак догађаја могао овако представити: током времена поједини ирмоси стекли су велику популарност док су други занемаривани. Остаје потпуно отворено питање да ли је до таквог развитка дошло због естетских или неких других разлога. Тек, црквени појци показали су наклоност да чешће певају неке од ирмоса и због тога су преписивачи почели да испуштају ирмосе за које није постојала „потражња" и тиме је процес распадања канона отпочео чим су канони почели да бивају састављани од „омиљених" ирмоса без обзира на њихов положај у ранијим рукописима. С друге стране пак готово сваки певач имао је своје „љубимце" међу ирмосима које је он претпостављао другима, и пошто је било веома тешко утврдити за сваки рукопис у чије ће руке доспети, то су преписивачи једноставно стрпали све ирмосе за једну песму заједно, остављајући певачима могућност избора међу ирмосима за једну песму. Када је та песма отпевана, певачи би једноставно преврнули неколико листова у рукопису док не би нашли ирмосе за следећу песму и одабрали ирмос за тај дан (или неки други) који би они радије певали, и тако би се цео канон отпевао. Ова је хипотеза несумњиво привлачна, али за нас она остаје неприхватљива, јер нам не даје одговор зашто су словенски рукописи, преписивани пре друге половине XIII века, већ били структурно организовани према песмама, а нису садржавали каноне као што је то било типично за византијске рукописе из истог периода.

Од шест досад познатих византијских ирмолога из ове категорије пет је датирано почев од друге половине XIII века и из XIV века.[13] Шести рукопис се састоји од једног малог фрагмента од свега два листа, но палеографска анализа утврђује да они ван сваке сумње потичу из XI или најкасније из XII века.[14] Кад овај фрагмент не би постојао онда би горенаведена хипотеза о распадању канона на композитне каноне и преласку на тип рукописа друге категорије (поредак по песмама) донекле и била прихватљива за византијску праксу. Будући да овај кратак фрагмент постоји, он је истовремено и сведок за то да

12 Овог проблема се дотакао и Oliver Strunk у свом реферату на XII конгресу за византолошке студије у Охриду, 1961. године.

13 За кратак опис најважнијих података о сваком рукопису види даље стр. 157 – 159.

14 Рукопис у Националној библиотеци у Паризу, Suppl. gr. 1284, fol. 2 – 3.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

је структурна организација ирмолога без обзира на каноне постојала и у раније доба, иако у мањем обиму, што се може утврдити на основу сачуваних докумената. А да је пракса такве организације ирмолога одиста постојала пре друге половине XIII века, сведоче нам и сва три очувана словенска ирмолога који по свему судећи потичу из XII или прве половине XIII века. Ови словенски рукописи садрже ирмосе који су дословни преводи са грчког језика, а несумњиво је и то да је унутрашња организација тих рукописа верна слика њихових византијских узора. Сматрати да је овај поредак у словенским рукописима неки „словенски проналазак" и обичај који су Словени могли да „наметну" византијској музичкој пракси јесте апсурдно, поготову у области литургичке традиције у којој су Словени следили обрасце грчке цркве.

Коначно, треба неопходно споменути да је за ову другу основну категорију ирмолошких рукописа симптоматично и то да се у тим рукописима, преписиваним у XIV па и у XV веку, појављују извесни ирмоси који се могу наћи једино у најстаријим рукописима са комплетним канонима а не могу наћи у византијским рукописима из XII и XIII века. Стиче се утисак као да је дошло до неке „ренесансе" за известан мањи број ирмоса. Ова је чињеница од посебног значаја и важности приликом проучавања словенских музичких ирмолога који у појединим случајевима представљају једине документе где се ти ирмоси могу наћи, као да су словенски рукописи послужили као неки мост кроз векове у којима ниједан познати византијски рукопис није сачувао те текстове.[15]

в. СЛОВЕНСКИ МУЗИЧКИ РУКОПИСНИ ИРМОЛОЗИ

У претходном излагању је споменуто да је засада познато да постоје очувана свега три словенска ирмолога. У стварности, због места на којима се они налазе и када се томе још додају и библиографске белешке, зна се за најмање шест рукописа. Од ових, један је сасвим непознат у науци и једина белешка о његовом постојању налази се код Карског који чак наводи запис из тог рукописа и датира га око 1249. године. У овом тренутку не располажем било каквим другим подацима о том рукопису.[16] Од преосталих пет рукописа, једино тзв. *Воскресенски ирмолог* представља мање-више комплетан рукопис. Пошто Хиландарски и Григоровичев ирмолог представљају један једини рукопис, убудуће их не треба више бројати као два рукописа и то нас оставља са два ирмолога из Новгорода, који се налазе у бившој збирци московске Синодалне типографије. Иако се овде ради о два различита рукописа, будући да се они у извесној мери допуњавају, ми ћемо их у том смислу такође рачунати као један једини рукопис по аналогији са Хиландарским ирмологом. Сви досад познати подаци о тим рукописима могу се сажети на следећи начин.

15 Главни део документације за ову тезу још није публикован. За један пример из ове категорије види даље стр. 153 – 154.

16 Е. Ф. Карский, *Славянская кирилловская палеография*, Ленинград 1928, 46, под бројем 21. Рукопис је својевремено припадао неком „купцу Т. Самсонову", о коме није било могуће наћи ма какав податак.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Ознака N

Два рукописа, бр. 149 и 150 у збирци бивше московске Синодалне типографије, сада — Центральный государственный архив древних актов. Једини нама познати каталог ове библиотеке није био приступачан за ову студију.[17] Рукописе је описао Металов[18], а недавно је садржај оба рукописа објавио у целини Кошмидер који је истовремено дао детаљну анализу тих рукописа.[19] Оба рукописа писана су на пергаменту. За рукопис бр. 150 постоји обавештење о димензијама: 15,5×12,5 см, док за други рукопис појединости о томе недостају. Бр. 149 се састоји од 34 листа, док бр. 150 има 40 листова.

Оба фрагмента датирају из XII века.

Рукопис бр. 150 садржи ирмосе првог, другог и трећег гласа.

У оквиру прве песме првог гласа недостаје један лист са три до четири ирмоса. Такође недостају листови са ирмосима осме и девете песме првог гласа као и ирмосима прве, друге и прва два ирмоса треће песме другог гласа. У шестој песми другог гласа један или два листа са отприлике 4 ирмоса су такође изгубљена и рукопис се завршава са прва два ирмоса седме песме трећег гласа.

Рукопис бр. 149 садржи ирмосе од шестог до осмог гласа, и то отпочиње са четвртим ирмосом за четврту песму шестог гласа и све до краја ирмолога нема никаквих празнина у тексту.

Оба рукописа садрже листове који су убачени изван реда приликом повезивања, тако да је потребно рестаурирати поредак листова. За рукопис бр. 150 тај поредак гласи:

фолио 1	= Глас I, почетак прве песме.
(лакуна, 1 фолио)	
фол. 2 — 15	= Глас I, песме 1 — 8 (само 5 ирмоса).
(лакуна од око 10 до 12 фолиа)	
фол. 19 — 24	= Глас II, песме 3 — 6 (само 1 ирмос).
(лакуна, 1 или 2 фолиа)	
фол. 25 — 30	= Глас II, песме 6 — 8.
(лакуна, 1 фолио)	
фол. 31 — 39	= Глас II, песма 9 — Глас III, песма 3.
фол. 16 — 18	= Глас III, песме 3 — 6.
фол. 40	= Глас III, песме 6 — 7 (само један комплетан ирмос и почетак следећег).

17 А. А. Покровский, *Древнее псковско-новгородское письменное наследие. Обозрение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ.* Објављено у Труды XV. Археологического съезда в Новгороде II, Москва 1916, а такође и одвојено. Наслов цитиран према: *Справочник – Указатель печатных описаний славяно-русских рукописей,* составили Н. Ф. Бельчиков, Ю. К. Бегунов и Н. П. Рождественский, Москва – Ленинград 1963, 178, под бројем 1569.

18 В. М. Металлов, *Богослужебное пение русской церкви в период домонгольский,* Москва 1912², 210—211.

19 Erwin Koschmieder, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse I („факсимиле са компаративним нотацијама") (München

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

За рукопис бр. 149 рестаурисани поредак фолиа гласи:

фол. 1 — 3	= Глас VI, песме 4 — 6.
фол. 7 — 8	= Глас VI, песме 6 — 8.
фол. 4 — 6	= Глас VI, песме 8 — 9.
фол. 9 — 34*	= Глас VI, песме 9 — Глас VIII, песма 9.

Овај поредак је већ установио Кошмидер, но овде је он први пут приказан у схеми. Након публикације ових рукописа употребио сам и цитирао овај поредак и његову структуру у оквиру моје дисертације.

Ознака V

Рукопис бр. 28 у бившој збирци Воскресенског манастира званог „Нови Јерусалим".[20] Око 1906. године пренет у збирку Синодалне библиотеке у Москви, а од 1920. године налази се у Историјском музеју у Москви.[21] Писан на пергаменту величине „4 са 3 вершка"[22], састоји се од 196 листова (фолио 192 треба да следи фол. 195) и датира се у XII или XIII век.

Овај је рукопис у више махова описиван у каталозима манастирске библиотеке[23] којој је поклоњен од стране патријарха Никона, о чему постоји и запис у рукопису.[24] Осим тога, постоји и мала монографија о овом рукопису од Смоленског, који је употребио извесне делове за

1952); II (коментар) (München 1955) и III (речник и индекси) (München 1958). Треба подвући овом приликом да ово издање не представља „факсимиле" него руком копирану нотацију изнад текста који је претходно одштампан и након тога цела страна је фото-офсетом штампана. Због тога се ти примери морају употребити са извесном дозом опрезности, јер постоји неколико омашки у копирању будући да преписивач остаје преписивач било у XII или XX веку и увек је могуће да направи грешку.

* Према Кошмидеровој репродукцији текст прелази са 33 r директно на 34 v. Текст се не прекида. Кошмидер не даје никаква обавештења о томе шта се налази на две стране (33 v — 34 r) између тог текста ! ! !

20 Овај манастир основао је 1656. године тадашњи патријарх Никон, који га је богато обдарио. Манастир се налазио на реци Истри.

21 Тачни датуми преношења рукописа из једне збирке у другу први пут су наведени у чланку: Л. М. Костюхина, *Записи XIII — XVIII вв. на рукописях Воскресенского монастыря*, Археографический ежегодник за 1960 год. (Москва 1962) 274.

22 Cf.: Ст. В. Смоленский, *Краткое описание древнего (XII-XIII века) знаменного ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, „Новый Иерусалим" именуемому монастырю*, Казань 1887, 4. На основу ове белешке испада да су димензије рукописа *нешто мање* од 17,8 × 13,3 *см*. За израз „вершок" види белешку Д. И. Прозоровског, *Енциклопедический словарь* (Брокгаус и Ефрон) XI, Спб. 1892, 94.

23 Архимандрит Амфилохий, *Описание рукописей Воскресенского ставропигиального первоклассного, именуемого Новый Иерусалим монастыря, писанных на пергамине и бумаге*, Известия Императорской Академии Наук по Отделению русского языка и словесности VIII (1859–1860) ступци 97–99; Архимандрит Леонид, *Описание славянорусских рукописей книгохранилища ставропигиального Воскресенского „Новый Иерусалим" именуемого монастыря*, Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском Университете I (Москва 1871) 57–58. На основу једне примедбе у овом опису изгледа као да је 1846. године овај рукопис имао други инвентарски број (№ 91). Леонид помиње постојање овог рукописа и у свом есеју о историји тог манастира.

24 Потпуни текст записа, који је следио формулу утврђену од самог Никона, уписивали су и монаси. Види студију Костјухине цитирану горе у фусноти 21, стране 273 и 284, нап. 13.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

компаративне табеле о историји музичке нотације у Русији.[25] Металов је такође дао кратак опис овог рукописа поред тога што је репродуковао 4 стране у свом палеографском музичком атласу.[26]

По своме обиму ово је најопсежнији и најбоље очувани словенски музички ирмолог коме недостаје једино неколико ирмоса седме, као и сви ирмоси осме и девете песме осмога гласа, што се може проценити на отприлике осам до десет последњих листова.

Ирмос прве песме ускршњег канона у првом гласу из овог рукописа ушао је и у западноевропску музичку литературу. Thibaut је објавио „факсимил" тог ирмоса и на основу тога је 1921. Tillyard извршио свој први (на жалост неуспели) покушај читања музичке нотације у словенским средњовековним музичким рукописима.[27]

Ознака Ch

Ирмолог бр. 308 у библиотеци манастира Хиландара као и рукопис познат под именом „Григоровичева ирмологија" (сада у збирци бившег Румјанцевског музеја у оквиру Државне Лењинове библиотеке у Москви).

Део рукописа који се налази у Хиландару састоји се од 72 листа, димензија 15,5×11,1 cm, и садржи ирмосе почев од четвртог ирмоса треће песме у првом гласу до трећег ирмоса пете песме у трећем гласу.[28]

Део рукописа у Москви[29] састоји се од 102 листа и садржи ирмосе првог гласа (први лист са два ирмоса прве песме је изгубљен; но рукопис ипак садржи 9 ирмоса прве песме као и 3 ирмоса друге песме и први ирмос треће песме).

Један лист који би служио као веза између овог и хиландарског дела рукописа је изгубљен. Недостају осим тога листови са наставком пете песме трећег гласа све до осме песме четвртог гласа где недостаје отприлике 6 ирмоса. Почев од средине осме песме четвртог гласа па све до краја седмог гласа рукопис је потпун. На крају седмог и по-

25 Види горе, нап. 22. Табеле са нотацијом објавио је Смоленски у додатку књизи *Азбука знаменного пения* (*извещение о согласнейших пометах*) *старца Александра Мезенца* (*1668-го года*), Казань 1888.

26 Металлов, *Богослужебное пение* . . . , 212–213; а такође и *Русская симиография*, Москва 1912, 12 и табеле бр. 48 и 49. Објављени ирмоси су за четврту песму шестог гласа.

27 У својој књизи *Origine byz. de la notation neumatique de l'église latine*, Paris 1907, J.-B. Thibaut је објавио као осму таблу „факсимиле" овог ирмоса а да при томе није навео да га је преузео из књиге Смоленског *Краткое описане*, где се та иста табла налази као прва табла. На основу репродукције у Thiabaut-овој књизи, енглески научник H. J. W. Tillyard је онда покушао да изврши ту транскрипцију у свом чланку *The Problems of Byzantine Neumes*, Journal of Hellenic Studies XLI (1921) 42.

28 Овај је рукопис први пут споменут у списку рукописа који је сачинио Сава Хиландарац, *Rukopisý à starotiský Chilandarské*, издао Fr. Pastrnek Věstnik Kral. Česke Společnosti Nauk, Třida filosoficko-historicko-jazykozpytna, Ročnik 1896 (Praha 1897) 22.

29 Све познате податке о овом рукопису сакупио је Ђ. Сп. Радојичић који их је објавио у свом раду *Григоровичева ирмологија*, Јужнословенски филолог XXII (1957-1958) 265-267, са свом литературом.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

четку осмог гласа недостаје око 8 ирмоса, те од средине прве песме осмог гласа до краја рукопис садржи све ирмосе познате у словенским рукописима.

Овај је рукопис морао бити у Хиландару у доба Григоровичеве посете средином 40-тих година XIX века када је он понео један део у Москву.[30] Интересантно је, међутим, да у каталозима Хиландарске библиотеке у XIX веку први спомен о хиландарском фрагменту потиче тек из списка који је припремио Сава Хиландарац.[31]

Што се тиче датирања овог рукописа, у томе не постоји једногласност међу научницима. Према Сави Хиландарцу рукопис је из XIV века. Кошмидер га датира у XIII или XIV век, а Радојичић сматра да је пре из XIV него из XIII века.[32] С друге стране Карски у свом уџбенику за словенску ћирилску палеографију датира московски део овог рукописа у XII или XIII век.[33] Док су сва ова датирања заснована или на облику слова или на лингвистичким особинама текста, мени се чини да се музичка нотација мора такође узети у обзир приликом датирања овог рукописа, и с те стране посматрано XIV век је сувише касан датум за ову нотацију. Мени се чини да средина XIII века представља највероватније доба у коме је овај рукопис могао настати.

Хиландарски део рукописа публикован је у целини у серији »Monumenta Musicae Byzantinae«[34] и мени је послужио као централни извор за упоредне студије о везама византијске и старословенске музичке нотације у мојој дисертацији; ја сам објавио 45 ирмоса из хиландарског рукописа са компаративним табелама и нотацијом у словенским и грчким рукописима.[35] За део рукописа у Москви припремио сам потпуну листу свих инципита са табелом одговарајућих грчких еквивалената и та је листа сада у штампи.[36]

30 Григоровичев *Очерк путешествия по европейской Турции*, Казань 1848, није ми био приступачан да проверим да ли спомиње овај рукопис.

31 Види горе фусноту 28. Постоје, међутим, и два описа хиландарске библиотеке из XIX века из пера архимандрита Леонида, *Историческое описание сербской царской лавры Хиландаря*, Чтения 4 (Москва 1867) 1–138, и поред тога *Славяно-сербские книгохранилища на святой Афонской Горе, в монастырях Хиландаре и святом Павле*, Чтения 1 (Москва 1875), но ни у једном од њих се овај рукопис не помиње. Узгред речено други од ова два описа био је објављен и у Гласнику Српског ученог друштва XLIV (1877) 232–304. Изненађује такође да ни Смоленски ни Преображенски не спомињу да су видели овај рукопис приликом своје посете Хиландару 1906. године о чему је Смоленски писао у серији чланака *Из дорожных впечатлений*, Русская музыкальная газета XIII (1906) бројеви 42–46. А да су они не само видели него и фотографисали извесне делове Хиландарског ирмолога сведочи Кошмидер који је 1927. године посетио Преображенског у Лењинграду и од њега добио на поклон фотографије са ирмосима другог гласа. Кошмидер је употребио овај фрагмент за попуњавање делова који су изгубљени у рукопису N и осим тога он је објавио једну фотографију (табла 4) која је идентична са одговарајућим странама овог рукописа. Види: Koschmieder, *Die ältesten* ... II (1955) 71. На фотографији се такође веома јасно чита да је овај рукопис у то доба носио број 378. Будући да данас овај исти рукопис носи број 308, очигледно је да је после 1906. године морала бити извршена нова нумерација свих рукописа.

32 Koschmieder II, 72. Такође, Радојичић, 266, који наводи рукописни каталог Саве Хиландарца.

33 Карский, *Славянская* . . . , 204.

34 Série principale 5/B (Copenhagen 1957).

35 В. фусноту 8.

36 *Studies in Chilandar Fragments* II, уре-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

г. СТРУКТУРА СЛОВЕНСКИХ МУЗИЧКИХ ИРМОЛОГА И ВЕЗЕ СА ВИЗАНТИЈСКИМ РУКОПИСИМА

Упоредно проучавање структуре словенских музичких ирмолога веома јасно показује као доминантну црту њихову међусобну зависност и повезаност а истовремено и стабилност једне традиције. То не значи да су они једноставно били преписивани без икаквих измена и увек дословно у једном јединоом виду и са устаљеним редоследом ирмоса. Разлике постоје међу појединачним рукописима, но број тих разлика је сразмерно мали и у знатном броју случајева реч је само о незнатним променама у редоследу ирмоса (најчешће као инверзија између два ирмоса). Изузетке представљају усамљене појаве једног или два ирмоса у оквиру једне песме, и то само у једном рукопису, док остали рукописи не садрже те изузетне текстове. Један конкретан пример ће илустровати овакав случај: за шесту песму првог гласа, сва три рукописа садрже девет ирмоса у потпуно идентичном редоследу и једино рукопис *V* има још један ирмос за који не постоје паралеле у друга два рукописа (*N* и *Ch*).

Текст ирмоса	N	V	Ch
Обиде насъ	9v	17v	12r
Пророкоү Иѡнѣ	10r	18r	12r
Оүтроба Ионы	10r	18r	12v
Пловъı Иѡна	10v	18v	13r
Морьскыи поүчинородьнъıи	10v	19r	13v
Пророка съпаслъ юси	11r	19v	14r
Сънидє въ прѣисподьнѩꙗ	11r	19v	14v
Ꙗко Иѡноү пророка	11v	20r	14v
Отъвєржє мѧ въ глоүбиноү	11v	20v	15r
Образъ божьствьнааго крьста	—	20v	—

Сви ови ирмоси представљају дословне преводе одговарајућих грчких текстова. Како је за упоредна проучавања потребно имати извесне оријентационе тачке, то ће у следећим табелама схеме бити представљане у поједностављеном облику и то са бројевима који означавају каноне у рукописима који садрже каноне у целини. Бројке ће се односити на каноне и ирмосе у ирмологу познатом под ознаком *H* (рукопис бр. 470 у библиотеци манастира Ивирона на Светој Гори). Разлог за употребу овог рукописа јесте да је то био први ирмолог који је објављен у факсимилу, још 1938. године, у серији »Monumenta Musicae Byzantinae«[37] и од тада је тај рукопис редовно бивао употребљаван у свим дискусијама о ирмологу. У том рукопису, а у оквиру појединих канона, постоји више ирмоса за понеке од песама и стога је потребно установити систем по коме ће се одмах знати о којем је ирмосу реч.[38] Тако на пример ознака *8в* у следећим табелама озна-

дио Роман Јакобсон. Књига треба да буде објављена 1966. године.

37 Série principale 2 (Copenhagen 1938).

38 Овај систем ознака разрадио сам и употребио у својој књизи, 47 и даље.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

чава да у песми о којој је реч у том тренутку, осми канон у рукопису *H* садржи више ирмоса, а ирмос о коме се говори јесте други по реду у тој песми. Претходна листа свих ирмоса за шесту песму у првом гласу може се онда у поједностављеном облику представити на следећи начин:

N	V	Ch	N	V	Ch
1	1	1	22	22	22
15*b*	15*b*	15*b*	6	6	6
8	8	8	16	16	16
9	9	9	15*a*	15*a*	15*a*
4	4	4	—	7	—

Уколико један број стоји сâм, то увек значи да је у питању први (у већини случајева и једини) ирмос за ту песму у канону чији је број наведен. Постоје и случајеви у којима словенски рукописи садрже ирмосе који се не налазе у рукопису *N* и у сваком таквом случају биће наведени посебни извори за обавештења која су послужила приликом састављања ових табела.

Наведени пример за шесту песму у првом гласу јесте мање-више типичан пример за стабилност традиције преписивања ирмоса у словенским ирмолозима. Случајеви једноставне инверзије поретка ирмоса у оквиру једне песме неће бити анализирани посебно јер, као што је већ наведено, у већини таквих случајева ради се највероватније о преписивачкој немарности или замору при раду те преписивач може прво да препише трећи ирмос уместо другог па онда опази своју погрешку и исправи је тиме што одмах затим препише други ирмос који је управо пропустио да унесе у рукопис. Такав један пример може се наћи на крају ирмоса пете песме првог гласа где рукопис *N* има као девети и десети ирмос текстове из канона 5 и 17. У оба друга словенска рукописа (*V* и *Ch*) поредак је обрнут, наиме 17 и 5. Много су интересантнији случајеви компликованих инверзија и, наравно, појаве усамљених ирмоса као што је био случај са ирмосом из седмог канона код шесте песме. Готово у сваком од осам гласова постоји бар један такав случај од којих се може изабрати као пример редослед ирмоса за седму песму у првоме гласу. Схематично представљени ти ирмоси дају следећу табелу:

N	V	Ch	N	V	Ch
1	1	1	15*b*	11	6
15	15	15	11	5	11
9	8	8	5	22	22
4	9	9	22	17	17
6	4	4	17	15*b*	5
8	6	15*b*	21	7	21

На први поглед сва три рукописа садрже по дванаест ирмоса за седму песму и инверзије се лако могу уочити. На пример, случај ирмоса 15в који се налази на три различита места као и још неколико других ирмоса. Но детаљна анализа ове табеле показује да се последњи ир-

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

мос разликује и то да рукопис *V* јесте *једини* у коме се тај ирмос налази. С друге стране ирмос 21 се не налази у рукопису *V*, али се зато може наћи у остала два рукописа која се, узгред речено, слажу у томе да тај ирмос стављају на последње место у редоследу за седму песму првог гласа који су преписани у оваквом редоследу:

N	V	Ch
1	1	1
15b	15b	15b
8	20	8
9	8	9
4	9	4
лакуна	4	23
лакуна	23	6
	*	*
	22	22
	15a	15a
	16	16
	5	5
	6	18
	18	20
	7	—

У овом случају рукопис *N* отпочиње са редоследом који се касније понавља у хиландарском ирмологу. На жалост, наставак новгородског ирмолога није сачуван, али на основу стабилности и појаве одређених ирмоса у остала два рукописа може се реконструисати број ирмоса који су изгубљени у новгородском фрагменту. За ирмосе првог гласа је симптоматично да једино рукопис *V* садржи ирмосе из седмог канона те се стога тај ирмос може изоставити приликом реконструкције изгубљених ирмоса у рукопису *N*. Нешто је тежа дилема како треба реконструисати редослед тих ирмоса у рукопису *N*. Хиландарски и Воскресенски ирмолог се не слажу у редоследу, као што се то може видети у табели. На пример, ирмос 20. се појављује на трећем месту у *V*, док се у *Ch* он појављује тек на четрнаестом месту; с друге стране, ирмос 6. се појављује на седмом месту у *Ch* док се у *V* јавља тек на тринаестом месту. Интересантно је, међутим, задржати се на ирмосу који је у овој табели означен звездицом. Када је Хиландарски ирмолог објављен, у садржају је назначено као да за тај текст нема грчких паралела[39] и да показује сличност са ирмосом 9. Оба словенска рукописа садрже овај ирмос са истоветним текстом те је стога очигледно да је тај ирмос био познат и употребљаван када је преписиван из рукописа у рукопис. У конкретном случају овај текст у ствари представља варијанту превода за ирмос из деветог канона који је већ наведен у табели и то на четвртом месту у хиландарском рукопису и петом месту у рукопису *V*. Чињеница да је овај текст варијанта у преводу налази и своју потврду у музичкој нотацији где оба словенска ирмоса садрже истоветни распоред основних каденцирајућих формула, но будући да се текстови разликују по броју слогова један од другог, постоје и значајне разлике у распореду акцентованих слогова. У прилогу на посебном листу могу се видети односи једног текста према другоме, на основу хиландарског ирмолога, као и њихов међусобни однос према првобитном грчком обрасцу. Резултат анализе може се сумирати у схеми распореда броја слогова према стиховима. Грчки текст састоји се од пет стихова са по дванаест слогова у свакоме

39 В. фусноту 34; упореди коментар на стр. 8 у том издању.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

стиху.[40] Прва словенска варијанта (наведена у табели под бројем деветог канона) проширује број слогова за сваки од стихова, док друга словенска верзија (обележена звездицом у табели) стоји знатно ближе грчком оригиналу:

	грчки текст	I слов.	II слов.
Стих 1	12	17	12
„ 2	12	17	13
„ 3	12	13	12
„ 4	12	17	11
„ 5	12	15	14
укупно:	60 слогова	79 слогова	62 слога

Ова табела говори сама по себи довољно речито о односима тих двеју словенских верзија према грчком оригиналу. Може се поставити питање — зашто постоје две словенске верзије за исти текст? Одговор је веома јасан: у првој словенској верзији превод са грчког настоји да следи речи грчког узора дословце и тиме доводи у неприлику преводиоца који жели да сачува сваку реч у обрасцу а није у стању да оствари истоветни песнички облик. У другој верзији превода преводилац мења редослед речи но у накнаду за то постиже да оствари песнички облик који стоји много ближе грчком оригиналу и који се стога може отпевати уз минималне адаптације на мелодију грчког текста. А да је музичка страна извођења ирмоса представљала у прво време изванредно значајан елеменат, о томе више нема сумње.

Компликованији је проблем како треба протумачити задржавање прве словенске верзије и поред постојања ове друге, знатно ближе мелодијском оригиналу, и зашто су обе верзије преписиване. Канони обично имају своје одређено место у литургичком календару и када би дошао ред на песме из деветог канона, словенски појци су имали слободан избор између две варијанте истог текста и исте мелодије, јер и прва је верзија употребљавала ту исту мелодију иако са знатним модификацијама, као што се може видети упоређивањем распореда мелодијских формула у тим примерима. Засада се на то питање не може детаљније одговорити док се не испитају каснији извори за историју словенских ирмолога.

Док се за апсолутну већину ирмоса у словенским рукописима могу наћи паралеле у грчким рукописима и поготову у тзв. „идеалном" типу византијског музичког ирмолога представљеном у рукопису *H*, у једном малом броју случајева наилазимо и на ирмосе који се не могу локализовати у рукопису *H*, и тада настаје проблем како треба третирати такве ирмосе. Идеалан одговор би се нашао у комплетном индексу свих грчких ирмоса који је сада тек у стању припреме. Но иако је такво једно приручно средство још далеко од тога да у потпуности може да задовољи, прелиминарне радње омогућују нам да утврдимо

40 За велики број грчких текстова корисно се може употребити и књига С. Евстратиадиса ΕΙΡΜΟΛΟΓΙΟΝ (Chennevières-sur-Marne 1932) мада ни она не задовољава научне захтеве.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

стих 1	Μήτραν ἀφλέκτως εἰκονίζουσι κόρης
I слов.	Оутробоу неѡпалимоу проѡбразоують дѣвичю
II слов.	чрѣво беспала палимий ѡтроци.
стих 2	οἱ τῆς παλαιᾶς πυρπολούμενοι νέοι
I слов.	иже въ ветъсѣи ѡгнемь палимыꙗ оуноша
II слов.	ѡбразоують первии ѡтроковицю.
стих 3	ὑπερφυῶς κύουσαν ἐσφραγισμένην
I слов.	превыше ражающю запечатьлѣноу
II слов.	превысьно родꙗщю печателѣноу.
стих 4	ἄμφω δὲ δρῶσα θαυματουργίᾳ μιᾷ
I слов.	обоꙗ може съ дѣваꙗ чюдодѣиство юдино
II слов.	дъвѣдѣющи чоудотворѣний.
стих 5	λαοὺς πρὸς ὕμνον ἐξανίστησι χάρις.
I слов.	люди къ пѣнию въставлꙗють благодать
II слов.	тогда на чюдо люди благодать въздвиже.

Упоредни преглед текста и музичке нотације једног ирмоса за осму песму првог гласа. У рукописима са комплетним канонима овај се ирмос налази у канону за Божић. Однос оба словенска превода према грчком оригиналу се лако може оценити. Словенски текстови су цитирани према Хиландарском ирмологу у коме се први превод налази на fol. 21v а други на fol. 23v. Треба споменути да се текст првог словенског превода налази и у новгородском фрагменту (рукопис бр. 150, fol. 15v), но музичка нотација недостаје у том рукопису за тај ирмос и једино постоје два нотна знака унета, и то *ставрос* (крст) на крају и *тематизмос* изнад речи *једино* на крају четвртог стиха. Да би се поткрепила теза о зависности не само текста него и музике од византијских модела, изнад грчког текста је унесена неумска нотација из истог рукописа који је Кошмидер употребио у својој публикацији (види Koschmieder, *Die ältesten*... I, 60). То је рукопис број 220 у Националној библиотеци у Паризу, Fonds Coislin, и овај ирмос се у том рукопису налази на fol. 12v. Изузев другог стиха у коме овај византијски рукопис има другачију мелодијску варијанту, сви остали стихови показују сличне мелодијске линије, поготово у другим половинама стихова. Много већу сличност са словенским рукописима у погледу нотације за овај ирмос показује један од каснијих византијских музичких ирмолога, Sinai 1256, датиран 1308. године, који је због касног датума и канонске структуре изостављен у овој студији.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

смернице таквих истраживања. Као конкретан пример наводимо последњи ирмос за прву песму у трећем гласу у Хиландарском ирмологу: Погроужьшемоу въ мори. Текст овог ирмоса не налази се у рукопису *H*, и на основу каталога и индекса за око 15 грчких рукописних ирмолога, пронашли смо да се грчки узор за овај текст може наћи једино у два рукописа, и то оба из најстарије групе, преписивана у X или најкасније у XI веку. Ти рукописи су: Лавра св. Атанасија на Светој Гори, рукопис бр. Бета 32 (ознака *L* у литератури)[41] и фрагмент бр. 557 у лењинградској Публичној библиотеци (ознака *Lg* у литератури).[42] Овај други рукопис, лењинградски фрагмент, по својој структури показује најужу могућу везу са иначе познатим ирмологом *S* (бр. 83 у библиотеци манастира св. Саве у Јерусалиму)[43] који такође датира из XI века. Нама у овом тренутку није познат ни један једини византијски ирмолог из каснијих векова који би садржавао овај ирмос. Да је овај ирмос био у употреби међу Словенима сведочи и ирмолог бивше збирке Воскресенског манастира у коме се тај ирмос такође налази. У сваком случају испада да је овај ирмос изишао из употребе у Византији у доба формирања тзв. „идеалног типа" ирмолога кога знамо из рукописа *H*. Пошто је рукопис *H* несумњиво преписан током друге половине XII века, ова нам чињеница даје основу за два закључка, и то:

1) да су словенски преводиоци превели садржај ирмолога *пре друге половине дванаестог века,* и

2) да је структурни тип ирмолога у коме су ирмоси били поређани према песмама а не у комплетним канонима, морао постојати у доба превођења ових текстова са грчког на старословенски црквени језик.

Оба закључка су у сагласности са постојањем једног рукописа у Паризу, већ споменутог фрагмента из XI или XII века који садржи ирмосе у редоследу песама а не поређане у оквиру канона. Исти фрагмент садржи и неколико ирмоса који се налазе у словенским рукописима, но осим тога у фрагменту се налазе и неки ирмоси који се ретко јављају у рукописима ове категорије. Проблем је веома компликован поготову што она два грчка рукописа у којима је горенаведени пример служио као илустрација јесу рукописи који садрже каноне у целини. Овакво стање ствари захтева и кратку анализу структуре познатих рукописа који садрже ирмосе у редоследу песама, да би се утврдило да ли данас располажемо неким рукописом који би био близак типу рукописа који је могао да послужи као образац за превођење ирмоса на словенски језик.

41 Spyridon (monk) and Sophronios Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Harvard Theological Studies II (Cambridge, Mass. 1925) 16, под бројем 152. Ирмос у питању налази се на fol. 105v у канону који се приписује Теодору Студитском.

42 Овај рукопис је у целини објавио Thibaut у свом делу *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'église grecque*, St. Petersbourg 1913, 65–72 и табле VI–XXIII. Ирмос се налази на fol. 11v.

43 Збирка рукописа манастира св. Саве сада се налази у грчком патријархату у Јерусалиму. Рукопис је описан у каталогу који је припремио А. Пападопулос-Керамевс, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη II, Спб. 1894, 157.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Најстарији познати рукопис ове категорије јесте париски фрагмент.[44] Он садржи свега 17 ирмоса на два листа и то седам ирмоса четврте песме трећег гласа, два ирмоса пете песме у истом гласу и осам ирмоса седме песме.

Хронолошки следећи рукопис датира тек из 1257. године, рукопис бр. 1258 у библиотеци манастира св. Катарине на Синају.[45] Овај рукопис садржи сразмерно мали број ирмоса у поређењу с осталим грчким рукописима. Рукопис није сачуван у целини и недостају му сви ирмоси првог гласа као и ирмоси првих седам песама у другом гласу. Осим тога недостају на још два места по један лист (у области ирмоса девете песме другог гласа и код шесте песме III плагалног гласа).

С обзиром на поредак ирмоса нема готово ни трунке сумње у то да је синајски рукопис могао да послужи као основни образац за рукопис бр. 617 у библиотеци манастира св. Саве у Јерусалиму[46], који потиче из прве половине XIV века. Овај рукопис (ознака *Sb* у литератури) садржи знатно више ирмоса од претходног, но у огромној већини случајева реч је о додацима без музичке нотације. Неки нови редослед се налазио у процесу формирања и док су ирмоси синајског рукописа преписивани, између појединих ирмоса су убацивани нови ирмоси и готово увек без музичке нотације тако да, ако се узму из прегледа ови додати ирмоси, редослед који се добија јесте онај већ поменут у Синајском ирмологу. Рукопис *Sb* такође није сачуван у целини и садржи само прва три гласа. Ирмоси који недостају јесу за прве три песме првог гласа као и неколико ирмоса четврте песме у истом гласу, а на крају рукописа недостаје отприлике половина ирмоса за осму песму трећег гласа као и сви ирмоси девете песме истога гласа.

С краја XIII или почетка XIV века потичу два ирмолога који су у целини сачувани. Ти су рукописи: бр. 599 у библиотеци манастира св. Саве у Јерусалиму (ознака *Sa* у литератури)[47] и рукопис Делта 35 у Лаври на Светој Гори. Овај рукопис се сада први пут цитира у литератури.[48]

И поред извесних сличности у структури ова два рукописа, поредак ирмоса се знатно разликује у њима. Рукопис *Sa* у основи се приближава синајском рукопису, што значи „селективном" типу који одабира извесне ирмосе (и у томе лежи извесна сличност са словенским рукописима) док рукопис у Лаври оставља утисак као да је припремљен на основу модела у коме су канони исписани у целини и да

44 A. Gastoué, *Catalogue des manuscrits de musique byzantine de la Bibliothèque Nationale de Paris et des bibliothèques publiques de France*, Paris 1907, 93–94, под бројем 81. Gastoué је омашком навео да су ирмоси за 4, 5. и 8 (sic!) песму. Од четири стране овог рукописа две су објављене у овом каталогу на табли IV.

45 В. Н. Бенешевич, *Описание греческих рукописей монастыря Св. Екатерины на Синае* III/1, Петроград 1917, Запис на 144 v доноси датум овог рукописа.

46 Пападопулос-Керамевс, 616. Ирмолог се налази на fol. 120–225 (de facto 128–233).

47 Пападопулос-Керамевс, 606.

48 Eustratiades, *Catalogue*, 55, под бројем 411. У току свог боравка на Светој Гори ја сам имао прилике да прегледам овај рукопис и направим листу свих инципита. На последњој страни постоји веома избледели запис у коме се помиње година 1313, ако сам тачно прочитао.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

је преписивач приликом преписивања прве песме преписао прву песму из сваког канона па се вратио на почетак рукописа и онда опет ишао од канона до канона и преписивао ирмосе за другу песму итд. Другим речима ирмоси, иако су поређани по песмама (и канони нису преписивани у целини), ипак показују редослед „идеалног типа" ирмолога, као што се може видети у следећој схеми која показује редослед ирмоса за прве три песме у првом гласу:

песме из канона:	1	2	3	песме из канона:	1	2	3
	1	8	1		8b		9
	2	10	2		9		10
	4a	17	4a		10		14
	4b	21	5		14		15
	5	22	6		15		16a
	6	24	7		16		16b
	7		8a		22		21
	8a		8b				22

На основу ове листе могло би се још увек говорити о „селективности" јер преписивач, на пример, није унео ирмосе из трећег канона, но важно је да је приликом преписивања редослед канона ипак био задржан. Има се утисак као да је преписивач желео да направи неку врсту антологије ирмоса из старијих рукописа који су му били при руци, а на основу резултата несумњиво је и то да су му узори били рукописи који су садржавали поредак који знамо из рукописа *H*.

Да бисмо имали комплетну слику треба споменути и последњи нама још познати рукопис ове категорије, ирмолог бр. 958 у Народној библиотеци у Атини.[49] Ово је фрагмент из XV века (можда би се могло још дозволити с краја XIV) који садржи ирмосе почев од седме песме трећег гласа до четврте песме првог плагалног гласа (такође недостају ирмоси седме песме четвртог гласа). Рукопис је у врло рђавом стању и није увек читљив због избледелости. Колико је могуће установити рукопис се приближава Синајском ирмологу по свом поретку ирмоса.

Веома је поучно погледати на компаративне табеле које укључују како грчке тако и словенске рукописе да би се видело какви су односи међу рукописима. У ту сврху анализираћемо редослед ирмоса за прву песму трећег гласа у свим нама познатим рукописима ове категорије:

словенски рукописи[50]			грчки рукописи			
N	V	Ch	Ku-3	Sb	Sa	Лавра
6	6	6	1	1	1	1
1	1	1	2	2	2	2
7	7	7	6	6	10b	3
2	2	17	7	7	14	4

49 I. & A. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, Атина 1892, где се тај рукопис датира у XIV век. На основу мојих бележака из Атине могу да додам да је рукопис прилично настрадао од влаге и да се првих неколико листова веома тешко може да чита. Осим тога, лист 46 садржи три ирмоса у III плагалном гласу и изгледа да је уметнут без икакве везе са околним листовима. Лист 15 треба уметнути између 6. и 7. листа где му је право место по тексту који садржи.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

словенски рукописи[50]			грчки рукописи			
N	V	Ch	Ku-3	Sb	Sa	Лавра
17	17	2	14	14	17	6
10*b*	10*b*	10*b*	10*b*	10*b*	7	7
14	14	14	17	17	9	9
16	16	16	10*a*	10*a*	6	10*a*
	*	*	16	16	16	10*b*
			4	4	4	11
				(9)	10*a*	12
				23		13*a*
						13*b*
						14
						15
						16
						17
						19*a*
						19*b*
						22
						23

Ова табела поново показује у којој мери рукопис из Лавре настоји да адаптира за ову категорију рукописа садржај из комплетних канона „идеалног типа“. Но с друге стране такође је јасно да *извесна веза* постоји између словенских ирмолога и грчких рукописа исте категорије. Ово нас наводи да размотримо порекла ових рукописа. За фрагмент у Паризу не зна се одакле потиче. Атински фрагмент такође не носи ближе ознаке порекла. Што се тиче четири ирмолога употребљена у претходној табели, са изузетком рукописа у Лаври остала три рукописа се сада налазе на Синају и у Јерусалиму где су вероватно и била преписана. Такво стање ствари намеће мисао да је оваква структура рукописа, тј. тип у коме се игнорише поетски тип канона и у коме се преписују ирмоси по песмама без икаквог обзира на то из кога канона оне потичу, одлика рукописа „синајско-палестинског“ порекла. Ако би се оваква хипотеза могла да прихвати, везе ових рукописа са ирмолозима словенског порекла и преписиваним међу Словенима (било у Русији или на Балкану) доводе нас до хипотетичног закључка да су Словени употребили као свој непосредни узор неки рукопис из „Свете земље“ чије је име било довољан ауторитет за прихватање оваквог типа ирмолога.

Овакав закључак било би врло једноставно примити да не постоје извесне зачкољице које не допуштају формулисање овакве теорије. У музичким рукописима постоје две ствари које се морају имати на уму када се такви рукописи анализирају. Једна је ствар структура самог рукописа као и избор текстова које смо досада анализирали. Но друга и веома важна компонента једног музичког рукописа јесте и музичка нотација и мелодије забележене у рукопису. Група рукописа које смо овде називали „синајско-палестинском“ групом одликује се и по својим мелодијама које показују велике сличности са мање-више униформном мелодијском традицијом за ирмосе широм Византије. Но и поред знатних сличности ови рукописи садрже и довољан

50 Последњи ирмос у рукописима V и Ch обележен звездицом у табели, овде је већ споменут раније; упореди стране 154—156.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

број одступања тако да се уопштено говорећи може рећи да су ови рукописи представници и другачијег, мирнијег па чак и помало монотоног мелодијског тока. Насупрот овим рукописима, огромна већина рукописа који садрже каноне у целини (наша прва категорија) имају мелодијски много интересантније линије. И баш у том аспекту словенски музички ирмолози показују извесне особине које у музичком погледу, у погледу мелодијског тока обелодањују недвосмислено афинитет са рукописима канонског типа и највероватније цариградско-светогорског порекла. Другим речима, словенски рукописни музички ирмолози по својој структури и по избору ирмоса следе рукописе синајско-палестинског порекла а у погледу музичке структуре одабирају мелодије на које наилазимо у рукописима другачијег типа и територијално ближег порекла. Ова се дихотомија засада не може објаснити и остаје загонетка која чека своје решење.[51]

Ако се вратимо сада на последње од питања постављених на почетку овог чланка — какву нам представу дају словенски музички рукописи о мелодијама употребљаваним током средњег века у богослужењима на старословенском језику међу словенским народима, првенствено у средњовековној Србији, Бугарској и Русији? — на основу наведених чињеница непобитно излази да су током XII и XIII века (а вероватно и касније) у конкретним примерима на ирмосима, те песме највероватније биле певане уз употребу тада популарних и распрострањених византијских мелодија, и то мелодија које су одјекивале по манастирским црквама на Светој Гори (међу њима и Хиландара) и у Цариграду. Текст богослужења је свакако био старословенски и ирмоси су били певани на том језику а не на грчком. У појединачним случајевима појци су, како се чини, имали могућности да бирају између више варијаната текста од којих су се неки боље слагали са византијским мелодијама док су други следили те мелодије са мање непосредне сличности у музичкој структури, али са већом верношћу према тексту који је био дослован превод, реч по реч, грчкога оригинала. Проучавање средњовековне музике међу словенским народима отежано је постојањем комплексних проблема. Први корак у правцу формулисања једнога од тих проблема је учињен. А када је проблем формулисан, онда се бар зна у коме правцу треба упутити следећа истраживања.

51 Проблеме нотације у словенским ирмолозима као и документацију о везама мелодија у словенским ирмолозима са осталим византијским рукописима канонског типа, дискутовао сам опширно у својој књизи, 94 – 127. Овде можемо још једном подвући да неумска нотација у словенским рукописима показује највећу сродност са тзв. „Coislin (коален)" нотацијом која представља најмлађи стадијум у оквиру тзв. старовизантијске музичке нотације. Под извесним условима ова се нотација може читати и транскрибовати у данашњу нотацију; у словенским музичким рукописима, и поред сличности са византијским рукописима (као што се могло утврдити и на примеру уз ову студију) постоје и разлике које су довољне да, под условима данашњег познавања те нотације, транскрипција остаје ограничена само на неколико основних мелодијских формула и ни једна једина песма (ирмос или стихира) *не може* се транскрибовати у модерну нотацију у целини.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

M. VELIMIROVIĆ

STRUCTURE OF EARLY SLAVIC HEIRMOLOGIA WITH MUSICAL NOTATION

After a description of the poetic form of the Kanon as known in Byzantium from the seventh century onward, it is established that the Heirmologia are music books with texts of the *heirmoi* which are the first stanzas of each Ode of the Kanon. As such they served as models for subsequent stanzas of each Ode. Byzantine Heirmologia with the staffless (neumatic) musical notation are preserved in basically two types of organization of heirmoi. The majority of manuscripts contains the heirmoi arranged in the order of complete Kanons. A different type of Heirmologia are the manuscripts in which the heirmoi are arranged in the order of Odes and no complete Kanons are copied. To the latter group belong 6 of 35 known Byzantine manuscripts as well as all known Early Slavic musical manuscripts of the Heirmologion. On the basis of bibliographical data it appears that there are 6 Slavic manuscripts of this type. One manuscript, however, though recorded (in private possession) has not since been traced. Of the remaining 5 Slavic manuscripts only one is a complete Heirmologion (with only a few folios missing at the end). The siglum »V« is applied to this manuscript which belongs to the collection of the former Voskresensky Monastery (presently in the Historical Museum in Moscow). Two manuscripts, believed to have originated in Novgorod and at one time in the library of the Synodal Typography (presently in the Central State Archives of Ancient Acts in Moscow) complement one another to a certain extent and for this reason may be viewed as a single manuscript which is here designated with the siglum »N«. It has recently been established that the missing part of the Heirmologion from the Monastery Chilandar at Mt. Athos is in fact the manuscript usually referred to as the »Grigorovič-Heirmologion« formerly in the Rumiantsev Museum (presently in the State Lenin Library), so that these 2 separated manuscripts may henceforth be treated as a single manuscript.

A comparative study of the structure of the Slavic manuscripts revealed their close interrelationship and stability in transmission of textual and musical forms. Though occasional discrepancies do occur they do not affect the basic conclusion about the near-uniformity of a tradition in the process of transmission of these hymns. It has also been possible to establish, on the basis of the selection of texts included in Slavic manuscripts as well as on the basis of paleographical evidence of the musical notation, that this type of musical manuscript was transmitted from Byzantium to the Slavs not later than the middle of the eleventh century. In spite of the fact that it is not yet possible to transcribe these hymns into modern musical notation, an analysis revealed that both Slavic and Greek manuscripts contain an almost identical sequence of notational signs especially in the openings and endings of the hymns. The conclusion which imposes itself is that at this early stage of church musical practice among the Slavs, between the 12th and 14th centuries, the melodies though sung in the Church-Slavonic language, were barely distinguishable from their Greek models.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ХИЛАНДАРСКИ МЕТОХ ЗИГ И ПРОБЛЕМ КАМЕНЕ ПЛАСТИКЕ НЕМАЊИНОГ ДОБА

СЛОБОДАН НЕНАДОВИЋ

Светогорски манастир Зиг (τοῦ Ζυγοῦ) спомиње се први пут 1009. године у имовинском спору између њега и манастира Хремицене (τῆς Χρεμιτζένης). Поред осталог, ту се наводи да једна граница имања манастира Зига иде поврх места Селина (τῶν Σελίνων).[1] Византијски цар Алексије III Анђео издао је 1199. године хрисовуљу којом додељује напуштени манастир Зиг манастиру Хиландару.[2] Ова повеља издата је приликом посете Немањиног сина Саве Цариграду, када је и Немањин Хиландар уврштен у ред царских манастира и добио све привилегије које је то признавање доносило. У Немањиној биографији коју је написао Доментијан говори се о тој Савиној посети Цариграду и прилагању манастира Зига Хиландару:

„И приложи му цар *свој мертик, Зиг царски манастир,* са свима пасиштима својим и са метохијама. И написа му хрисовуљ са сваким царским утврђењем што је неподигнуто и до садашњег дана. И именова цар кир Алексије цариградски Хиландар царским манастиром, и приложи га ка царским манастирима."[3]

О томе где се овај хиландарски метох налазио нема података. Међутим, према традицији и легенди, које су у Светој Гори врло јаке, јер често имају стварну историјску и материјалну подлогу, манастир Зиг налазио се на самој данашњој граници Свете Горе према Грчкој, односно према насељу Јерисосу (сл. 1).

И податак из 1009. године, о имовинском спору манастира Зига и манастира Хремицене, чија су се имања међусобно граничила, указује

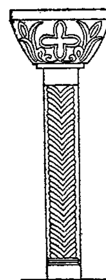
Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

на то да манастир Зиг треба тражити у близини манастира Хремицене. Овај пак манастир налазио се вероватно на месту или у близини данашњег руског скита τῆς Χρωμίτσης или, како га Хиландарци називају, Крумичина.

Прилаз месту где се налазио манастир Зиг једино је могућ сувим путем од Јерисоса. Од Хиландара, односно од манастирског пристаништа (арсане) до Зига, иде се најпре морем моторним чамцем око два и по часа до хиландарског метоха Кумице, а онда још око један до један и по час пешке или на мазгама. Само место налази се на последњим огранцима планине Велике Вигле, који се врло стрмо спуштају према овој страни; зове се Палеомелиса, што би на нашем језику значило „Место старога меда", а мештани га називају још и Куку. Оно је повучено у једну клисуру, вододерину планинског бујичарског потока, и док је према огранцима Велике Вигле потпуно затворено, нешто шири поглед пружа према отвору клисуре. Обрасло је у бујну субтропску вегетацију, те му је врло тешко прићи. Своје име Палеомелиса добила је свакако због изванредних услова за гајење пчела.

На овоме месту постоје рушевине једног објекта, очигледно култног, те није немогуће да су то баш остаци некадањег манастира Зига. Међутим, гомила рушевина обрасла је толико у честар да се остаци зидова виде само гдегде, те се о општој архитектури некадањег објекта не може ништа рећи док се не изврши потпуно откопавање. Али фрагменти који су овде нађени и од којих је неколико пренесено у манастир Хиландар подстакли су ме да кажем нешто о овде откривеној каменој пластици, као и о могућној каменој пластици оне хиландарске цркве коју су Немања и Сава обновили, а краљ Милутин до темеља порушио почетком XIV века и сазидао нову која нам се очувала до данас.[4]

Сви фрагменти извучени из рушевина на месту Палеомелиса и пренесени у манастир Хиландар потичу од прозора који су били решени у облику бифора или трифора и то као менои, осим једног фрагмента који потиче од венца. Ови фрагменти су од белог мермера и неки од њих били су украшени плитком рељефном орнаментиком. Неки капители имали су на обема чеоним површинама орнаменте, а неки су имали украшену само једну чеону површину. Такође и стубови меноа, који су имали пресек нарочитог профила, били су на предњој ужој видљивој страни украшени.



Фрагменти имају следеће карактеристике:

Фрагмент стуба: висок је 0,80 м, широк 0,50 м, а дебео 0,13 м. Има облик плоче. Предња страна била му је украшена орнаментом у облику рибље кости, док је задња само профилисана, али није скулптурално

1 Actes de Chilandar, ed. Petit, No 1, p. 1–3.

2 Actes de Chilandar, ed. Petit, No 5, p. 11–15. Оба податка из напомена 1 и 2 дугујем професору Ф. Баришићу, на чему му и овом приликом најтоплије захваљујем.

3 Доментијан, *Живоши Свешоїа Саве и Свешоїа Симеона*, превод Л. Мирковића, Београд 1938, 69.

4 Проф. Ђ. Бошковић сматра да још није довољно тачно утврђено да ли можда један део грађевине не потиче још из старијег Савиног и Немањиног времена – Ђ. Бошковић, *Архишекшура средњеї века*, Београд 1957, 290, напомена 71.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

обрађена. Горња површина за налегање капитела је равна; доња је била такође равна, али је сада оштећена (сл. 1).

Фрагмент капитела са скулптованом чеоном и зачелном страном: има облик зарубљене пирамиде са основом облика правоугаоника величине 0,88×0,38 м. Доњи део који је налегао на стуб дуг је 60,5 см, а широк 18 см. Висина капитела је 22 см. На ужим странама капител је скулптован. На једној има круг са крстом и у четири поља представљен тролисни цвет; испод круга је трака у облику уврнутог конопца, која се завршава на оба краја тролисним цветом (сл. 3). На другој страни капитела је велики крст од чијег доњег крака полазе две стабљике стилизованог цвећа (сл. 2).

Оба ова фрагмента, и стуб и капител, одговарају својим величинама један другоме, те можда чак и потичу од једног прозора (сл. 4).

Капител без украса: скоро је исте величине и истога облика као и описани, али нема никаквог украса. Горња површина капитела велика је 0,81×0,36 м, а доња, која је налегла на стуб, 0,61×0,20 м. Висок је 0,21 м.

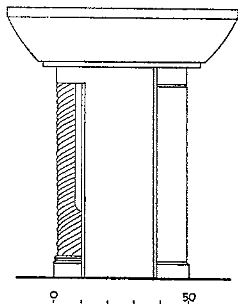
Капител са једном украшеном страном: доња површина капитела којом је налегао на стуб велика је 0,47×0,14 м и она је на ужим странама полукружна. Капител је делимично оштећен (сл. 5). На једној чеоној страни имао је скулптован крст. Висина капитела је 0,18 м.

Пронађен је још један део капитела који је почивао на стубу сличне дебљине као и описани капители, јер је имао доњу, належућу страну ширине 0,15 м. Висина капитела била је 0,20 м, а облик сличан осталим.

На самоме месту где се налазио манастир Зиг може се данас видети још неколико капитела сличног изгледа, али без икакве декорације. Исто тако ту постоји и један стуб меноа, који је од белог мермера и има исти профил пресека као и описани стуб који је пренесен у манастир Хиландар. Он има и исту орнаментику са предње стране, али је већи — док је висина првог свега 0,80 м, овог другог је 1,03 м. Он је шири и дебљи; ширина му је 0,60 м, а дебљина 0,20 м. Несумњиво је да је црква манастира Зига, уколико су ово стварно њени остаци, имала бифоре различите величине.

Фрагмент венца: висина венца била је 0,14 м, а сам фрагмент је дуг 0,59 м. Са предње стране је скулптован (сл. 6); у пољима која образују стубови са луцима у облику аркада смештена су два стилизована цвета акантуса, а у једноме је геометријски преплетни орнамент.

Очигледно је да се оваква пластика сасвим сигурно може датовати у XI или XII век и да се то потпуно слаже са оним писаним подацима који говоре о времену постанка манастира Зига. Она је нарочито важна за разрешавање бар неких питања из области најстарије архитектуре Хиландара, којег је Немања затекао „запустелог од безбожних гусара, и где се приклонио ка последњем паду“[5], „развањен да камен на камену није остао“[6], јер су оба споменика из истог времена, саграђена



РЕКОНСТРУИСАНИ СТУБ СА КАПИТЕЛОМ

5 Доментијан, 67.

6 С. Новаковић, Законски споменици српских држава средњег века, (Немањино даровно писмо Хиландару из 1198–1199 године), Београд 1912, 384–385.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

недалеко један од другога, и била су, вероватно, у сличном стању када их је Немања добио.

О архитектури те најстарије хиландарске цркве коју је Немања затекао није нам скоро ништа познато и мислим да су речи архиепископа Данила II — да је стара манастирска црква срушена до темеља, а затим подигнута нова — тачне.[7] Али приликом грађења нове цркве, којој је био ктитор краљ Милутин, употребљен је у приличној мери известан стари материјал који је припадао другостепеној пластици и састојао се из капитела, парапетних плоча, надвратних венаца, а можда и стубова.

О овим старим фрагментима манастира Хиландара најпотпунији преглед у новије време дао је професор С. Радојчић, који је извршио њихову стилску анализу и према њој им одредио хронолошко место.[8] Он је већ констатовао да неки од ових фрагмената припадају чак класичној архитектури, неки можда јустинијанској епоси, али их има и из XI и XII века који су могли припадати баш томе најстаријем Хиландару који је Немања обновио, или чак и тој његовој обнови. Уопште узето, може се констатовати да је стари материјал, а нарочито камени материјал са скулптованом обрадом, коришћен у сва времена и за већину објеката манастира Хиландара, како оних који улазе данас у његов ближи састав, тако и оних који му припадају, али су изван њега. Приликом решавања питања који су фрагменти могли припадати најстаријем Немањином Хиландару велики проблем представља у којој су мери сви фрагменти заиста затечени на томе месту, а у којој су мери *довлачени* са других објеката, који су били у рушевинама. Ово питање се поставља утолико пре што су врло стари фрагменти, можда из VI века, као они капители из Јустинијанске епохе на трему изнад бунара, коришћени у градњи врло касно, још у XVII и XVIII веку, као и због обичаја — сачуваног до данас у Светој Гори — да се профилисани и нарочито декоративни комади са старих грађевина доносе на ново место и затим користе, што свакако појефтињује грађење.

Али баш у томе питању могу нам можда помоћи пронађени фрагменти манастира Зига, јер за њих знамо да вероватно нису били у другостепеној употреби, а има их који су стилски врло блиски са неким фрагментима манастира Хиландара. Овде мислим на првом месту на два капитела, од којих се један налази на стубу трема гробљанске цркве Благовештења[9], а други на цркви краља Милутина, на стубу бифоре са јужне стране нартекса. Оба ова капитела имају орнаментику врло сличну оној на чеоним странама капитела манастира Зига.

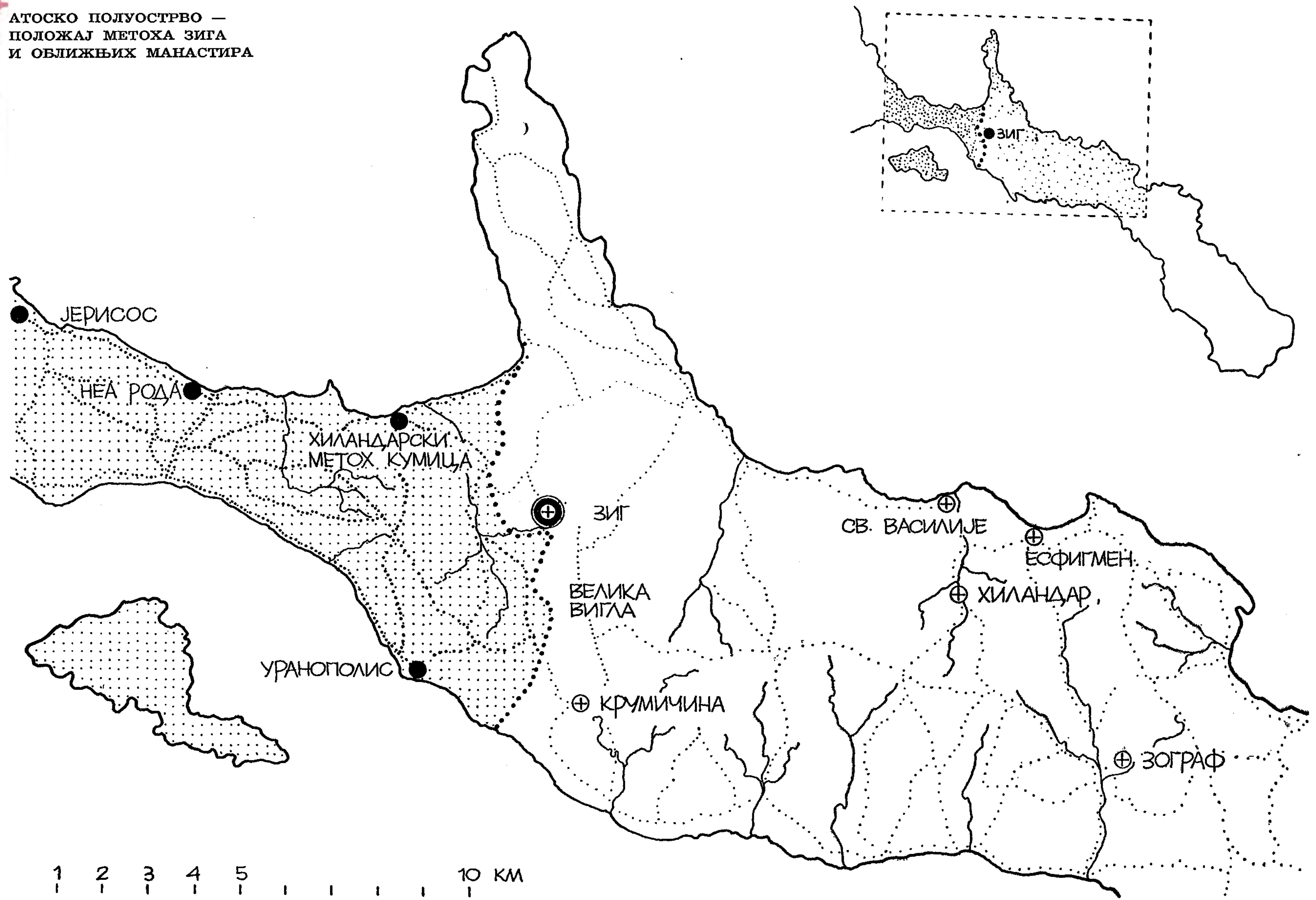
По својој општој конструкцији, па и по својим димензијама, бифоре цркве манастира Зига нису се много разликовале од бифора које се данас налазе на хиландарској цркви краља Милутина. Тако, на пример, бифора на северној страни до олтарског простора састављена је

7 Архиепископ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, превод Л. Мирковића, 100.

8 С. Радојчић, *Уметнички споменици манастира Хиландара*, Зборник радова Византолошког института 3, 163–194.

9 С. Радојчић, *нав. дело*, сл. 53.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη



АТОСКО ПОЛУОСТРВО — ПОЛОЖАЈ МЕТОХА ЗИГА И ОБЛИЖЊИХ МАНАСТИРА

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

од елемената који су потпуно слични реконструисаним елементима са сл. 6. Стуб те бифоре висок је 1,05 м и има капител истог облика као и капители са Зига; па и димензије капитела не разликују се много: висина овог са хиландарске цркве је 16 см, а димензије горње површине су 80×25 см. И општа профилација стуба и капитела ове бифоре врло је слична профилацији таквих фрагмената са Зига, па чак и орнаментика на чеоној страни капитела, која се састоји из једног крста и венца око њега, само је нешто упрошћенија од ове са Зига. Тај капител са хиландарске цркве С. Радојчић такође је датовао у XI или XII век[10], а заједно са њим могао би се датовати у то време и стуб ове бифоре. На исти начин решени су и сви остали прозори хиландарске цркве, као на пример трифора апсиде или трифора на западној страни изнад крова, које имају сличне камене стубове у облику плоча дебљине 12—16 см и висине око 1,70 м, и капителе високе 20—22 см са горњом површином димензија од око 35×80 см, мада се за остале прозоре не би могло рећи да су сви састављени од старих фрагмената.

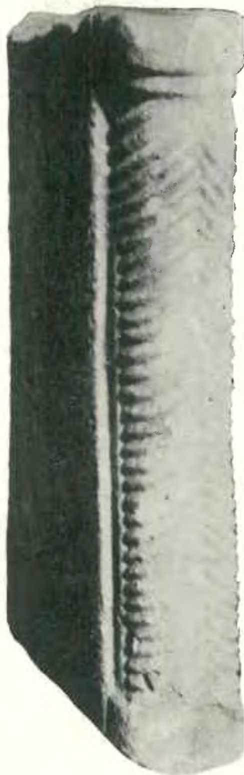
Бавећи се дуже времена у Хиландару, имао сам прилике да уочим да старих фрагмената камене пластике из XI и XII века има на врло много места и изван Хиландара, а и у самоме Хиландару узиданих у извесна мање видљива места. Тако, на пример, један фрагмент пронађен је на цркви св. Тројице на Спасовој Води 1960. године, а други је узидан у чесму преко пута пирга краља Милутина; један опет узидан је као плоча нише на последњем спрату пирга краља Милутина, а један као темељ цистерне у дворишту са јужне стране цркве Ваведења. Велика стилска неуједначеност која постоји међу оним већ познатим и публикованим фрагментима, као и овим које сам навео, изузимајући фрагменте који припадају несумњиво класичној архитектури, чини да је проблем пластике Немањиног и Савиног Хиландара врло тешко решити. Очигледно је да су неки стари фрагменти коришћени још и у време кнеза Лазара и то не само за другостепену употребу, већ и као материјал за скулптуралну обраду у новом стилу. Такав је случај, на пример, са парапетном плочом јужне бифоре, састављеном из два различита комада који нису припадали једној плочи, односно целини, док су на обема плочама израђена два вертикална фриза биљне орнаментике, који су слични или истоветни са фризевима на парапетним плочама северне бифоре спољне припрате. Карактеристичан је случај и са натпрозорницима оба западна прозора ове припрате, који су такође у другостепеној употреби: док је на северном орнамент свакако из XI или XII века, на јужном натпрозорнику орнаментика је очигледно тек почета да се ради у време зидања припрате и добила је своје прве облике у духу преплета тога времена, али не и своју завршну форму.

При испитивању пластике Хиландара, која се делимично можда налази међу овим фрагментима, поставља се двојак проблем: да ли је то пластика оног Хиландара који су још Немања и Сава затекли у рушевинама, или је то пластика која је урађена приликом њиховог

10 С. Радојчић, *нав. дело*, 187.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

1. МАНАСТИР ЗИГ,
КАМЕНИ СТУБ
СА ПРОЗОРА ЦРКВЕ





2. МАНАСТИР ЗИГ,
УКРАС СА КРСТОМ
НА КАПИТЕЛУ



3. МАНАСТИР ЗИГ,
ДРУГА УКРАШЕНА
СТРАНА КАПИТЕЛА



4. МАНАСТИР ЗИГ,
РЕКОНСТРУКЦИЈА
СТУБА СА КАПИТЕЛОМ



5. МАНАСТИР ЗИГ,
КАПИТЕЛ СА ЦРКВЕ



6. МАНАСТИР ЗИГ,
ДЕО ВЕНЦА СА ЦРКВЕ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

обнављања старог Хиландара? Баш због те велике разнородности фрагмената мени се чини да се међу овим фрагментима налазе и фрагменти оног Хиландара који су они затекли, а да се само за неке може претпоставити да потичу из времена његове обнове. У те фрагменте убрајам нарочито оне који су стилизовани у облику акантусовог листа. Међутим, пластика манастира Зига, са оградом уколико је то стварно био Зиг, може да помогне у решењу овог проблема, односно да укаже пут за његово решавање, јер је Зиг свакако био савременик оног Хиландара који су Немања и Сава обнављали.[11]

11 Место на коме се можда налазио манастир Зиг посетио сам у месецу октобру 1964. године, захваљујући свесрдној помоћи проигумана манастира Хиландара Мојсија Ђоровића, који га је раније већ обилазио и пренео са њега камене фрагменте у манастир Хиландар о којима је реч у овоме чланку.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

LE MÉTOQUE ZIG DE CHILANDAR ET LE PROBLÈME DE LA PLASTIQUE EN PIERRE DU CHILANDAR DE NEMANJA

L'empereur byzantin Alexis III Ange délivra en 1199 une chrysobulle par laquelle il accordait à Chilandar le monastère délaissé de Zig. Le lieu où le monastère de Zig se trouvait reste inconnu. Néanmoins, à la limite de la Montagne Sainte, en direction du village de Hiérissos, se trouvent des ruines que la tradition attribue au monastère de Zig. Cette croyance est appuyée par la proximité du monastère τῆς Χρεμιτζένης, ce dernier étant mentionné ensemble avec le monastère de Zig dans un litige de biens-fonds survenu en 1099.

Les ruines du monastère de Zig ont aujourd'hui l'aspect d'une butte couverte de végétation dense, rendant impossible tout jugement sur son architecture. Ce ne sont que des fouilles exhaustives qui pourront élucider le problème. Toutefois, plusieurs fragments de marbre provenant de chapiteaux et colonnes de fenêtres ont été découverts à la surface et transportés en 1964 au monastère de Chilandar (fig. 1—6). L'auteur essaie de mettre en rapport ces découvertes avec les fragments de plastique architecturale de l'église du monastère de Chilandar, érigée par le roi Milutin au passage du 13^{e} au 14^{e} siècle, après avoir détruit l'église de Nemanja. L'auteur découvre également des parentés avec des fragments d'ancienne plastique se trouvant aussi sur les bâtiments du 17^{e} et du 18^{e} siècle. La majorité des fragments appartiennent à une époque plus reculée, du 6^{e}—12^{e} siècles notamment, et il n'a pas été possible d'établir dans quelle mesure ces fragments proviennent soit de l'église du monastère de Chilandar, construite par le grand župan Nemanja, soit de l'ancienne église au-dessus de laquelle Nemanja érigea son église, ou peut-être même d'autres localités. Etant donné que le monastère de Zig est contemporain de cette plus ancienne église de Chilandar, l'auteur essaie, à la base d'analogies stylistiques, d'identifier les fragments du monastère de Chilandar qui pourraient appartenir à ces plus anciennes périodes de sa construction.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

НЕКОЛИКО НЕПОЗНАТИХ ПОДАТАКА О ПАЈСИЈУ ХИЛАНДАРСКОМ

ХАРАЛАМПИЈЕ ПОЛЕНАКОВИЋ

УСПОМЕНИ ВОЉЕНЕ РАДМИЛЕ

Прошло је више од двеста година од постанка *Историје славенобол-гарске* првог бугарског историчара и будитеља бугарске националне свести, Пајсија Хиландарског.

У току ова два столећа настао је велики број преписа, прерада и издања Пајсијеве Историје. О Пајсију Хиландарском и о његовом једином саставу, Историји, написана је веома обимна научна и научно-популарна литература на бугарском и на другим језицима.[1] Историја је анализирана са разних аспеката и одређено је њено место у историји бугарске културе и литературе. Пајсије Хиландарски инспирисао је многе бугарске књижевнике и уметнике и они су сачинили импозантан број књижевних и уметничких дела, покушавајући да у њима оживе лик овог егзалтираног човека, чија слика, иначе, досада није откривена, ако је таква уопште икада и била израђена.

1

Поред тога што су многи бугарски научници уложили доста труда у трагању за новим подацима о животу и раду „родоначелника на нашата нова историография и литература"[2], његов животни пут је и до данас остао прилично неосветљен.

Највећи део писања о овом занимљивом раднику на бугарској историји углавном се ослањао на податке које је сам Пајсије оставио у својој Историји. Из наслова Историје дознаје се да је у Свету Гору дошао из Самоковске епархије 1745. године, када је имао 23 године, и да је био без „граматика, ни политика никакo." Стално се понавља да је

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Историју започео и, углавном, завршио у манастиру Хиландару 1762. године, када му је било 40 година, а његовом старијем брату по мајци, Лаврентију, исто тако хиландарском калуђеру, 60 година и да је због распри између хиландарских калуђера морао напустити Хиландар и прећи у суседни манастир Зограф. У библиотеци манастира Зографа Пајсије је нашао доста нових података за историју Бугара и њима је надопунио своју Историју. У аутобиографским подацима које је унео у своју Историју Пајсије помиње да је био много увређен од светогорских калуђера Срба и Грка, који су са потцењивањем говорили о бугарској историји, па је „того ради въсприях труд много за две лета“ и почео прикупљати материјал „от много истории“, које ће искористити приликом писања своје Историје. Зна се да је Пајсије ишао и у „Немска земја“, конкретно у Сремске Карловце, као представник манастира Хиландара, 1761. године да прикупи заоставштину покојног хиландарског игумана Герасима и добровољне прилоге које је овај сакупљао по српским земљама. Свршивши службени посао ради којег је дошао у Сремске Карловце, и остављајући митрополитској канцеларији потврду о примљеној заоставштини преминулог хиландарског игумана Герасима — ваља истаћи да је потпис Пајсијев на овој потврди једини сигурни аутограф бугарског историчара, који гласи: *Паисиа проигумен Хиландарски* — Пајсије је имао могућности да се упозна са историјом Мавра Орбинија у руском преводу и из ње је преписао доста партија које је унео у своју Историју. Говорећи у завршном делу Историје о томе где је све прикупљао материјал за њу, Пајсије је споменуо да је радио по свим светогорским манастирима где је било бугарских књига и царских привилегија, да је слична истраживања вршио и по Бугарској, али да о бугарским царевима није могао наћи више података од оних које је унео у своју Историју. Пошто је тако прикупио довољно материјала, он је, како пише — остављајући и један одређен податак о болестима које су га мучиле — „Презрех свое главоболие, яко за много време страдах, тако и утробою болех велми“, и почео је са писањем Историје.

На основу ових аутобиографских података писало се у науци: о години рођења, о родном месту — нарочито о овоме доста се писало —, о години када је написао Историју; на основу архивских материјала могла се пратити његова посета неким местима у Бугарској и Македонији (Пиринској), одакле је у Свету Гору доводио поклонике. У новије време, на основу записа који су сачувани у хиландарској кондики, дознаје се тачно и дан и година као и место где је Пајсије умро: 3. јул 1798. у Самокову.[3]

1 Веселин Трайков и Иван Дуйчев, *Паисий Хилендарски, литературни извори за епохата, живота и дейността му*, Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762 – 1962). Сборник от иследования по случай 200-годишнината от история славянобългарска, БАН, София 1962, 605 – 642; видети и мишљење Николе Радојчића у Зборнику Матице српске за књижевност и језик XII 2 (1964) 302 – 305: „У целој јужнословенској књижевности тешко да постоји састав о коме је тако много писано као о Историји славенобугарској Пајсија Хиландарца, састављеној 1762 г.“

2 Паисий Хилендарски, *История славенобългарская*, Никифоров препис от 1772 г., подготови за печат Боню Ст. Ангелов, БАН, София 1961, 3.

3 *Исто*, 203.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Ваља истаћи разноврсне тешкоће које су се јављале када се писало о Пајсију Хиландарском. Поред недовољног броја поузданих докумената, једна од тешкоћа је и та што се, у времену када је Пајсије живео у Хиландару односно у Зографу, у овим манастирима налазило и других калуђера који су се звали Пајсије.

2

У новембру 1956. године и у истом месецу следеће године, извесно време сам провео на Светој Гори радећи по библиотекама и архивима појединих светогорских манастира, посебно се задржавајући у манастирима Хиландару и Зографу. Поред знатног архивског материјала који сам проучио у овим манастирима и који ми је омогућио боље упознавање са животом и радом појединих македонских књижевника (Димитрије Миладинов, Партенија Зографски, Павел Божигропски и др.), у архиви манастира Хиландара нашао сам неколико докумената у којима је реч о Пајсију Хиландарском. Ови документи су остали неискоришћени у радовима посвећеним Пајсију Хиландарском. Њи-држе кондике манастира Хиландара и Зографа, које — у изводима — доноси Б. Ангелов у прилозима уз издање Историје.[4]

Пајсије је изјавио у своме делу да је Историју писао у манастиру Хиландару, „при игумена Лаврентиа, брата моего едино мати роднаго и стареишаго мене.“ Доста података о Пајсијевом брату Лаврентију садрже кондике манастира Хиландара и Зографа, које — у изводима — доноси Б. Ангелов у прилозима уз издање Историје.[4]

Име хиландарског проигумана Лаврентија налазим у једном рукописном „Писмовнику“, који је припадао Црквеном музеју у Скопљу и који сам објавио 1939. године: *Кореспондентне поуке на Југу с почетка XIX века.*[5] У овом зборнику писама име проигумана Лаврентија спомиње се на два места: као потписника једног писма писаног у мају 1803. и у истом месецу 1805. године. Питање је да ли је овај проигуман Лаврентије истоветан са Лаврентијем, братом историчара Пајсија. Истина, у записима у кондики манастира Зографа Лаврентије се спомиње и у 1799. години као проигуман[6], али мени је познат један попис хиландарских монаха, сачињен 1795. године, у коме су од укупног броја од 103 монаха само тројица имала по 70 година, док су остали били млађи. Ако је Лаврентије био у Хиландару када је прављен овај попис, он би те године морао имати 93 године, а када је потписивао споменута писма имао би 103 године. Као што се јавља забуна у погледу одлучивања о коме је Пајсију реч, тако се и са Лаврентијем понавља иста забуна, јер су и то име носили и други зографски и хиландарски калуђери.

3

У науци је већ писано о томе да је у времену када је у Хиландару, односно у Зографу живео бугарски историчар Пајсије, у овим манастирима било и других монаха који су се звали именом Пајсије. Уз личности познате по имену Пајсије које су у то време живеле у Хи-

4 *Исто*, 195–201.

5 Јужни преглед XIII 12 (Скопље 1939).

6 Паисий Хилендарски, *История*, изд. Б. Ангелов, 195.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ландару, могу додати још две. У списку хиландарских калуђера из 1795. године, под редним бројем 21, записано је: „Паїсіа Петрович, пазарџикли, ортабойлѹ, кърсокали, 43 години."[7] Очигледно је да у овом случају није реч о Пајсију историчару бугарском, јер је он тада имао 73 године и, вероватно, није припадао хиландарском братству, будући да га нема у поменутом списку.

4

У рукописном одељку хиландарске библиотеке налази се један аутобиографски текст у коме је реч о једном другом Пајсију. Под инвентарским бројем 359—290 заведен је рукопис са насловом: *Житие старца Паисіа*. Рукопис има 114 страна обичне осмине. Ради се о аутобиографији Пајсија Величковског, калуђера који је извесно време живео у Светој Гори, а касније је постао игуман манастира Њамца, у близини Јаша, где је и умро 1794. године. Рукопис аутобиографије П. Величковског, о којој је реч, представља препис (?) начињен 1794. године. Украјинац родом, Пајсије Величковски је интересантна личност и за бугарску литературу по томе што је са њим одржавао везе јеросхимонах Спиридон, следбеник Пајсија Хиландарског и аутор једне историје: *История во кратце о болгарском народе словенском*, 1792. У архиви манастира Хиландара, поред рукописа аутобиографије П. Величковског, налази се и једно писмо у коме је реч о везама које је Величковски имао са једним хиландарским калуђером. Наиме у фасциклу за 1800. годину, под бројем 3, налази се писмо које је писао старац Софроније 31. августа 1800. године у „Молдо-Влахия Сто вознесенская неамецкая обитель." Писмо је упућено јеромонаху Рафаелу у Хиландар. Из писма се дознаје да је јеромонах Рафаел тражио од старца Софронија да му врати један сандук са књигама и другим стварима и извесну суму новаца, које је Рафаел оставио манастиру Њамцу још за живота Пајсија Величковског. У одговору, старац Софроније извештава Рафаела да су књиге и остале ствари, још за живота Величковског, биле раздате као милостиња, за покој душе Рафаелове.[8]

5

У описима преписа Пајсијеве Историје спомиње се и један препис као „Први русенски препис". Овај је препис начинио у Рушчуку (Русе) 1809. године проигуман хиландарски Пантелејмон и донео га у Хиландар. У свима описима овог преписа, од Јордана Иванова[9] до најновијих списа код Б. Ангелова[10], М. Стојанова[11], П. Динекова[12], овај препис Пајсијеве Историје помиње се под бројем 444 хиландарске библи-

7 "из Пазарџика, средњег раста, проседе браде".

8 О односима између Пајсија Величковског и јеросхимонаха Спиридона видети код Б. Пенева, *История на новаша бъліарска лишерашура* II, София 1933, 336–339.

9 *История славеноболгарская собрана и нареждена Паисием иеромонахом в лето 1762*, стъкми за печат по първобраза Йор. Иванов, София 1914, LIV.

10 Паисий Хилендарски, *История*, изд. Б. Ангелов, 26.

11 М. Стоянов, *Преписи на Паисиевата "История славенобългарская"*, Паисий Хилендарски и неговата епоха, 1962, 371–372.

12 Паисий Хилендарски, *Славяно българска история*, под редакцията на Петър Димеков, Български писател, София 1963, 134.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

отеке. Данас овај рукопис носи новије бројеве инвентара: 362, односно 294. Рукопис има 94 листа и добро је очуван.

6

У хиландарској архиви чува се један документ из 1767. године на коме се налази својеручни потпис Пајсија Хиландарског. Те године, када је стављао свој потпис на једну одлуку управе и братства Хиландара, бугарски историчар Пајсије сигурно је припадао хиландарском братству.

Реч је о следећем. 24. септембра 1767. године „настоѧтели и всѧ ѡ хрстѣ братїѧ“ „ст҃ыѧ и с҃щенныѧ, ц҃рскїа и патрїаршескіѧ, с҃товведеннскїѧ славеносербскїѧ обители хиландарскїѧ“ донели су решење да се „ч҃стное и животворѧщее креста Гс҃днѧ древо, ѡт древныхъ временъ во обители нашей находѧщеесѧ, часть немалаѧ“ подели на два дела. Један део овог часног дела крста морао је стално остати у манастиру Хиландару, а други део се могао носити по свету приликом одласка хиландарских представника у прошњу за манастир. Ово решење су потписали чланови управе манастира Хиландара, укупно 13 калуђера, а међу њима, негде на крају списка, потписао се и: Паїсій проїгꙋменъ.

На основу овога документа мораће се извршити ревизија хронологије Пајсијевог боравка у манастиру Хиландару. Он је свакако због сукоба са калуђерима морао напустити Хиландар 1762. године и прећи у Зограф, где је довршио своју Историју. Међутим, он се ускоро вратио поново у Хиландар. Када је то било? Године 1767. сигурно је био у саставу хиландарског братства. Интересантно је приметити да се међу потписницима не налази потпис Пајсијевог брата Лаврентија.

Следеће године манастирско братство је донело детаљније решење о распоређивању отпадака са часног крста, када се он делио на два дела. То је било 24. II 1768. године (Архива бр. 17/1768).

7

Најзначајнији документ о Пајсију Хиландарском, у овој групи докумената, представља својеручно писмо Пајсија Хиландарског, писано 12. августа 1773, вероватно у манастиру Хиландару. Писмо се налази у архиви за годину 1773/4, у 5. омоту.

Писмо је адресовано: „Пречестѣїшемꙋ ѡцꙋ кѵръ Стефанꙋ щевофилакꙋ хїландаркомꙋ сѷе писанїе почтено, да врꙋчит се во Солꙋнѣ.“

Ево садржине овог писма:

„Пречеснѣїши ѿцъ проїгꙋменъ и щевофилака кѵръ Стефанъ. любезнѡ и братски васъ поздравлаю и знати вамъ бꙋди поради того стамата каравора (?) никако го нема да доиде до сега и знаїте защо насъ излага на глеите то и корабъ що сте нам писали за него да го пратїте поскоро нека доиде ѡнъ н тиа (?) два що сте пратиле нека се вратат паки на два такшида да го дигат а ѡнъ иако да идетъ к томꙋ намне е за потреба ѡт сега ако да иде гледаните сосъ него логарезмо що има закересте що мꙋ са дали (?) да скине са цѣнета (?) аредніне (?) са цѣнети но како са продадꙋха и налимпо (?) ꙋфатїли фркади (?) (оштећено писмо) за него

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

҂а҃ гроша чловеци и . . . лита ѡт монаст҃ръ такаго и ѡн (?) тои добре има таресни (?) ако доїде и проїгꙋменъ Ѵїсаріонъ боленъ ꙗко нове га заболеха и никако не можетъ сие дозде и добросоставъление ≠ ҂аѱзг҃ авгꙋста еі҃

Паїсій проїгꙋменъ.

Својом садржином, која нема никаквог значаја за Пајсија и за његов списатељски рад, ово писмо потврђује мишљење Јордана Иванова да се зографски рукопис Пајсијеве Историје мора сматрати Пајсијевим аутографом. Иначе писмо је прилично нечитко и у једном делу оштећено. Трудио сам се да га овде у сваком погледу верно репродукујем.

8

У Хиландарској архиви за 1773. годину, у омоту VIII, под бројем 8 налази се једно писмо писано у Софији 29. марта 1775. године и упућено Пајсију, проигуману. Писмо садржи неколико података о Пајсијевим рођацима и свакако би могло бити интересантно за осветљавање Пајсијеве родбине, па га због тога овде доносим у целини, у савременом бугарском правопису. У погледу Пајсијевих веза са Софијом ваља напоменути да је он више пута био у Софији и да у својој Историји говори о моштима краља Драгутина, које тобож леже уместо Милутинових у софијској цркви св. Краља (*Историја*, изд. J. Иванова, 45—46). Из Софије Пајсије је доводио поклонике у Хиландар више пута: 11. августа 1759 (Б. Ангелов, *Историја*, 199), 10. августа 1761 (Б. Ангелов, 200), 3. априла 1793 (Б. Ангелов, 202).

Писмо је адресовано:

Много поздравлаем ти от мене Стоянчоте до Ваша милос господару кир дедо мой проигумене Пайсйе и много здраве до укя (?) савоја (?) и много здраве от майка ми до Ваша милос и много здраве од тетка Старенка и до пекоте (?) поздравлаем. И ако питаш ради нас, хвала Богу живо сме и мирно сме досего дне и непрестано се молиме Пречестей мати Богородици. И тако, дедо мои, немой нещо да пожалиш на мене и некоя лакърдия, празнословие да послушаш. Що да му чиним, кат он е би(л) кабил со ортако ми сега име енда бъркана работа хесап като що да му чиниме. Научаеме станаи (?) ни(к)ои те не верува ни за мало ни за многу у тия агаренски руце сме. Свеко сака. Исполаити, дедо, гулемия захмет минало, ама не че би за многу. Токо да знаеш о нашем телеснем здравие и лубезно спасение. Здравствуем на премнога лета. 1775 март 29 ден. От София же

Стоянчо Стаклинович, сродник Ваш

9

У 1775. години под бројем 1 налази се „Омологие на 500 гр. проигумена Паисіа". Реч је о 500 гроша које је „наш проигуман кир Пајсија" позајмио 20. јуна 1775. године манастиру Хиландару без интереса. Признаницу је потписао проигуман Висарион на грчком језику. Ево текста признанице:

М. П.

Со сим общим и соборным нашим свидетелством, явлаем ми проистоси монастыря нашего Хиландара. Како потреби бившеи нам узаимихом ѡт пречстнеишаго ѿ Хрсте

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

брата нашего проигумена кѵр Паисїа гроша **500**: — и словом велим петстотини иже за благодат любве без фаїда да стоят донелиже окончает тази кѵготски (скѵдост?) и тогда да имамо прифатити оупарадоши. И за показаніе истини при печати монастирской, даем8 ем8 сїе наше писаніе с подписаніем всех нас. **1775.** і8лїа **20.**

10

Три године касније Хиландару је позајмио 200 гроша хаџи Пајсије Зографац са интересом од 8%. Да ли је реч о истој личности? И од када се Пајсије Хиландарац претворио у Пајсија Зографца и када је путовао у Свету земљу, да би могао добити титулу хаџије?

У хиландарској архиви за 1778. годину под бројем 6 налази се признаница на 200 гроша:“ ... како быст нам потреба за аспри. Зато ѵмолихом пречестнейшаго Господина оца проигѵмена кир хаџи Паисїа Зографца, и даде нам ѵ заем гроша **200** ... стоте за осм фаида на година ...”

Признаница је потписана 21. марта 1778.[13]

11

После Пајсијевог писма из 1773. године, које сматрам највреднијим сведочанством о Пајсију у овим документима, један архивски спис који је смештен у хиландарској архиви у 1793. годину, иако на самом акту нема никаквог датума, може представљати прворазредан докуменат о Пајсију Хиландарском, докуменат који открива једно досад непознато дело бугарског историчара. У фасцикли за 1793. годину налази се један акт који има два броја: број 6а и, црвеним мастилом, број 3. Рекао сам да на овом документу нема датума нити је одређено место где је написан.

У документу-писму, које је написао неки Теодор грешни и упутио га једном архимандриту чије се име не спомиње у писму, реч је о неком „рукотворенију“ „Оца проигумана Пајсија“, које је тај грешни Теодор преписао и заједно са оригиналом Пајсијевим послао архимандриту да га заједно са проистосима прегледа и исправи ако што има да се исправи, па да му га онда врати, да би га Теодор могао начисто преписати. Будући да се писмо Теодора грешног налази у архиви манастира Хиландара, најприродније је претпоставити да је рукопис Пајсијевог састава био упућен хиландарском старешини да га он са члановима управе прегледа и дâ своје мишљење о оправданости постојања таквог списа. Ево Теодоровог писма, ослобођеног старог правописа:

13 Колико је оправдано стављати под сумњу овај докуменат као акт који се односи на историчара Пајсија Хиландарског, нека нам потврди други један докуменат из хиландарске архиве из 1800. године. Наиме, у овој архиви постоји катастих и за 1800. годину и у њему податак да је проигуман Паисиа зографски дао манастиру Хиландару 50 гроша (као поклон или зајам?). Уз овај податак нема одређеног датума кад је ова сума од 50 гроша унета у касу манастира Хиландара. — Иначе, податак из хиландарске кодике о томе да је „Паисии иеромонах“ 12. дец. 1791. године дошао поново у манастир Хиландар и даровао манастиру 500 гроша за проигуманство, искоришћен је у науци и могао би се односити на историчара Пајсија (*Историја*, изд. Б. Ангелова, 202).

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

„Всечастнејши и високопреподобнејшиј Господине отц архимандрит, милостивиј мој благодетељ!

Отъц проигумен Паисиа послал мње некој извод своего рукотворенија, кој јављает о разделении честнаго и животворјаштаго древа, јегоже ја преписах и поправих, иже обоих, мој и јего к Вам посилају, развидите испитно, ако је за потребе, и по согласију всех проистосов, то о чем прегрешни видите поправивше пошлите јего ко мње да препишем на чисто, аште ли нест по произволстију всех, то ја да се всује не трудим како и досада, что сам много које какових написах, а после у работу никакову не пристајут, . . . вест ја не жалим свога труда что је до обшчују ползу, обаче за сваку потркушицу не могу, зашто истинном стужих си до дзела. Сего ради Господине изволите соборно јего прочитати и исправити, и тако повелите ли да напишем једин хрисовулец (?) вечит за сије дело. И напишите патријархово и владичино име на празних местах подобње и лето о порение (?) монастирское зашто ја не знам. Прочем остају

раб и подножије

Теодор Грешни".

Да ли у овом писму налазимо податак о једном непознатом Пајсијевом спису ? О каквом? Има ли овај Пајсијев спис неке везе са оним двема одлукама хиландарске братије о подели часног дрвета са крста, о чему је било речи под тачком 6, из 1767-68 године? У писму се налазе нека лика места на која није лако одговор дати: одакле је Теодор писао писмо? Из Кареје, из Зографа? Где је добио Пајсијев састав? И да ли Пајсијев извод представља заиста извод из некаквог опширнијег рукописа? Где се сада налази тај Пајсијев спис? И какав је био одговор архимандритов и управе манастира?

12

У богатој литератури о Пајсију Хиландарском, аутор *Историје славеноболгарске* редовно се назива *Паисиј Хилендарски* (нарочито у бугарској литератури). Облик *Паисиј* није у духу бугарског језика, него је више књижевни, настао под утицајем црквенословенског и руског језика. Сам аутор Историје употребио је и овај облик једанпут. Он је употребио, опет једанпут, и облик *Паиси*, а два пута — и то су најстарији примери употребе његовог имена, из 1761. и 1762 — *Паисиа.*

Досада су науци била позната само два аутентична потписа историчара Пајсија. Први потпис је онај који је 21. маја 1761. године Пајсије ставио испод потврде коју је предао митрополитској канцеларији у Сремским Карловцима и којом је потврдио да је примио заоставштину хиландарског игумана Герасима. На овој потврди будући бугарски историчар овако се потписао: *Паисіа проигумен Хиландарски.* Факсимил овог потписа објавио је Јордан Иванов у предговору свога издања Историје.[14] Други пример где се потписао Пајсије је из 1762. и налази

14 *История славеноболгарская*, изд. Јор. Иванова, XXVI, XL.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

се при крају зографског рукописа Историје, за који мислим, као и Јордан Иванов, да представља оригинал Пајсијевог дела. Ту се бугарски историчар овако потписао: *Аз, Паисiа iеромонах и проигумен Хиландарски . . .*[15]

У документима које у овом прилогу објављујем бугарски историчар се потписао као: *Паiсй проигумен,* 1767 (в. тачку 6 овог прилога) и *Паïсïй проигумен,* 1773 (в. тачку 7 овог прилога).

Бугарски се историчар, као што се види, различито потписивао: два пута је своје монашко име написао у облику *Паисиа,* једанпут у облику *Паиси* и једанпут у облику *Паисиј.* Држећи се најранијих примера употребе имена, сматрам да би име бугарског историчара требало писати у облику који је он најраније употребио: ПАИСИА, који је и најближи духу бугарског језика.

13

У научној и научно-популарној — нарочито бугарској — литератури о Пајсију Хиландарском Пајсије се назива: *Хилендарски.* Међутим, из примера које сам навео види се да се сам Пајсије потписивао: *Хиландарски.* Истини за вољу ваља рећи да је честа употреба и облика *Хилендарски* (од Хилендар) и *Хилиндарски* (од Хилиндар), односно, у народној српскохрватској песми и: *Виландар,* односно *Вилиндар* (Вук, *Српски рјечник,* 1935⁴, 64), али у случају употребе овог облика код бугарског историчара требало би узимати онај облик који је употребљавао сам Пајсије и који је, уосталом, и тачнији.[16] Значи: *Паисиа Хиландарски.*

15 *Исто*, 84.

16 Д. Анастасијевић, *Првобитни постанак имена и манастира Хиландара*, Богословље, Београд 1927, 50–57, 124–138; на насловној страни најновије монографије о П. Хиландарском проф. Михаила Арнаудова, *Паисий Хилендарски. Личност. Дело. Епоха*, София 1962, погрешно је пренет факсимил првог аутограма Пајсија Хиландарског из 1761. као: *Хилиндарски.*

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Après avoir exposé en de larges traits tout ce qui était jusqu'ici connu sur la vie et l'oeuvre de Pajsije de Chilandar, historien bulgare, l'auteur publie plusieurs données nouvelles concernant ce personnage, provenant des archives du monastère de Chilandar au Mont Athos. L'auteur de la présente contribution a eu l'occasion d'étudier ces documents pendant les voyages qu'il effectua en novembre 1956 et en novembre 1957.

A l'époque où l'historien bulgare Pajsije séjournait aux monastères de Chilandar et de Zographou, d'autres moines du même nom y vivaient aussi. Ceci ne facilite certes pas les recherches relatives à l'identité de l'historien bulgare. L'auteur a donc cru bon de passer en revue tous ces personnages au début de son étude. On y voit, entre autres, un certain Pajsije Petrović de Pazardjik, âgé de 43 ans, vivant en 1795 à Chilandar. Parmi les manuscrits du monastère se trouve aussi la copie d'une autobiographie de Pajsije Veličkovskij, Ukraïnien de naissance et moine athonite, devenu plus tard higoumène du monastère de Namtsoula près de Jassy. Outre son autobiographie, les archives monastiques contiennent une lettre de l'higoumène de Namtsoula adressée au monastère de Chilandar. La lettre fait mention des relations nouées par Veličkovskij avec un moine de Chilandar. On sait d'autre part qu'une copie de l'»Histoire« de Pajsije est préservée dans la bibliothèque de Chilandar. L'auteur fournit d'amples informations bibliographiques sur cet ouvrage.

L'auteur retrouve la plus ancienne mention de Pajsije dans une décision des autorités monastiques de Chilandar, apportée en 1767. Elle est signée par le prohigoumène Pajsije, en qualité de membre de la direction du monastère.

Une lettre du prohigoumène Pajsije, en date du 12 août 1773, est adressée à kyr Stéphane, représentant de Chilandar à Salonique. Le contenu de la lettre est de caractère officiel. Son importance relève du fait que l'écriture de la lettre est à tout point de vue identique à celle de la copie de l'»Histoire« de Pajsije au monastère de Zographou. D'où il ressort que l'opinion de Jordan Ivanov, croyant pouvoir reconnaître dans ce monuscrit l'autographe de Pajsije, vient d'être ainsi confirmée.

L'enveloppe VIII No 8 (année 1773) des archives de Chilandar, contient une lettre expédiée par un certain Stojanča Staklinovič, cousin de Pajsije. Dans cette lettre de caractère privé, écrite à Sofia le 29 mars 1775, on retrouve la mention d'autres cousins de Pajsije établis à Sofia et à Chilandar.

Il existe en outre un reçu du monastère de Chilandar, datant de 1775, délivré à Pajsije à titre de contrevaleur pour un prêt s'élevant à 500 groschen.

Un autre reçu, de l'année 1778 cette fois-ci, remis par les autorités de Chilandar au prohigoumène kyr hadji Pajsije de Zographou, se rapporte à un prêt de 200 groschen comprenant un intérêt de 8 pour cent.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Parmi les documents des archives de Chilandar pour l'année 1793 se trouve aussi la lettre d'un certain Théodore, adressée au supérieur de Chilandar. La lettre n'est pas datée et ne contient aucune indication sur le lieu où elle fut écrite. Il est question dans celle-ci d'un extrait de l'ouvrage du prohigoumène Pajsije sur le »partage du Bois de la Croix estimée et vivifiante«. Théodore envoit l'extrait aux autorités de Chilandar et le soumet ainsi au contrôle de règle dans l'espoir d'en obtenir l'autorisation. Il avait entrepris ces démarches afin de pouvoir composer, selon ses propres paroles, »une chrysobulle éternelle pour cet ouvrage«. Les archives n'ont pas révelé l'extrait mentionné de l'ouvrage de Pajsije, ce dernier étant sans aucun doute l'oeuvre inconnue de Pajsije de Chilandar.

L'auteur explique au terme de son étude la façon dont on doit écrire le nom de l'historien bulgare: Paisij Chilendarski (ce qui est le plus courant), ou Paisia Chilandarski, cette dernière forme étant plus correcte selon l'auteur.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

МИХАИЛО ЛАСКАРИС

29. 9. 1903 — 7. 11. 1965.

Вест о изненадној смрти Михаила Ласкариса изазвала је жалост у византинолошким и славистичким круговима широм света. Али свакако нигде, ван саме Грчке, није одјекнула тако болно као у Југославији. Доиста, везе пок. Ласкариса са нашом науком биле су нарочито дуготрајне и присне.

Михаило Ласкарис рођен је на Крфу 29. септембра 1903. године. Завршивши средњу школу у својој отаџбини, отишао је на студије у Париз. Пошто је завршио Сорбону и добио њену диплому (licence ès lettres), наставио је студије у Југославији, у Загребу и Београду. Докторирао је 1926. на Филозофском факултету у Београду, одбранивши дисертацију „Византијске принцезе у средњевековној Србији". Био је први историчар проглашен за доктора на Филозофском факултету Београдског универзитета.

После таквих сјајних успеха на студијама, отпочела је блиставо и његова универзитетска каријера. Већ октобра исте, 1926. године, са свега 23 године, постављен је на новооснованом Универзитету у Солуну за ванредног професора за историју балканских народа. Ласкарис је у својој генерацији био једини грчки историчар који је познавао, и то одлично, словенске језике. Савршено је говорио и писао на нашем језику, а исто тако и на бугарском; врло добро је говорио и руски. Штавише, имао је веома солидна славистичка знања, и као учени слависта издавао је старословенске текстове, и у својим ранијим годинама и у последњем раду који се штампа у овом Зборнику.

Историчар који се бави прошлошћу једне стране земље стиче, с разлогом, њено признање и када само пажљиво прати њену науку, верно преноси и популарише њене резултате у својој земљи. Ласкарисов однос према историји јужнословенских народа био је другачији. Он се бавио њоме, нарочито српском прошлошћу, стваралачки. Није само популарисао нашу науку у Грчкој и другим земљама (мада је радио и то и тиме је такође заслужио нашу захвалност) већ је и сам активно доприносио њеном напретку, постављао и решавао проблеме као самосталан истраживач, доносио значајне нове резултате и, према томе, има своје посебно место у развитку наше историографије.

Историја српско-византијских односа, којој је била посвећена његова поменута докторска дисертација, остала је једна од основних области у Ласкарисовом научном стваралаштву. Док је тај први његов већи рад заснован претежно

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

на наративним и другим литерарним изворима, Ласкарис се временом све више бавио проучавањем повеља. Упоредо са истраживањима из те области обогатио је науку и публикацијама изванредно значајних докумената. Нарочито је драгоцена његова публикација српских повеља из Ватопеда (Actes serbes de Vatopédi, в. бр. 40), која доноси десет — пет грчких и пет словенских — повеља српских владара, даје с једне стране прво критичко издање чувене Душанове „Опште хрисовуље" светогорским манастирима, а с друге стране критичка издања седам до тада сасвим непознатих докумената, међу њима и две веома значајне грчке повеље Јована Угљеше. Ову збирку допуњује сада публикација и обрада Угљешине српске повеље Лаври св. Атанасија у последњем Ласкарисовом раду који ће угледати свет у овој књизи.

Не могу наравно овде да се зауставим на свим Ласкарисовим радовима везаним за проучавање српских повеља, али желим да нарочито споменем чланак „Повеље српских владалаца у грчким публикацијама" (в. бр. 13), јер овај мали чланак, писан у врло младим годинама, садржи важна запажања са значајним закључцима. У њему је између осталог решено питање о времену Душановог проглашења за цара. Необична је и иначе зрелост којом се одликују већ први Ласкарисови радови и важност резултата које је у њима дао. Из доцнијих година потиче опсежна расправа о повељама Јована Уроша — Јоасафа, последњег представника династије Немањића (бр. 74). Са дипломатичке стране посматра проблеме средњевековних повеља једна опет рана и с правом врло запажена расправа о византијским утицајима у бугарским, српским и румунским документима (бр. 24).

Проблеми средњевековне бугарске и румунске историје такође су живо занимали пок. Ласкариса. Један од првих његових радова расправља о односима молдавске цркве са Пећком патријаршијом и Охридском архиепископијом у XV веку (бр. 7). Једна расправа, писана у заједници с познатим француским славистом А. Вајаном, коначно решава много дискутовано питање о години покрштења Бугарске (бр. 30). Најважнији прилог бугарској историји представља међутим публикација повеље цара Јована Асена II, издате 1230. Ватопеду (бр. 19). Да би се схватио изванредан значај документа који је Ласкарис открио, објавио и изврсно коментарисао, довољно је подсетити на то да је број средњевековних бугарских повеља којима наука располаже крајње ограничен. Ласкарис је тој веома ограниченој грађи додао још један документ, и то најстарији а садржински један од најзначајнијих.

Упоредо са медиевистичким, византинолошким и балканолошким проблемима, Ласкарис се временом све више бавио

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

и новијом историјом, те је 1940. године именован за редовног професора историје средњег и новог века. Његов рад на том пољу био је опет балканолошки оријентисан. Поред приручника о Источном питању (бр. 70), најважнији и највише запажени његов рад из те области је студија о Грцима и Србима у ослободилачким борбама 1804—1830 (бр. 41). Почетком 1959. године пок. Ласкарис је поднео оставку на Солунском универзитету, прешао у Атину, па је неколико година руководио Центром за новогрчка истраживања. Здравствено стање временом га је све више ометало и спречило је да његова научна продукција буде још већа и да његова изванредно широка знања и сасвим изузетна обдареност дођу до потпуног изражаја. — Прилажем овим редовима списак радова пок. Михаила Ласкариса, захваљујући уједно на помоћи при његовом састављању сарадницима и верним његовим пријатељима, г. Леандру Врanусису и г-ђи Ери Врануси. Прилажем и списак критика и приказа. Као што ће читалац видети, знатно место заузимају у њему рецензије о радовима наших научника, о којима је пок. Ласкарис редовно обавештавао у часопису Byzantion (в. бр. 6, 14, 21, 29, 54).

Желећи да му ода признање за његове научне заслуге и да посебно истакне његове изванредне заслуге за нашу науку, Српска академија наука и уметности, на скупштини од 4. новембра 1965, изабрала га је за свог иностраног члана. Међутим, само три дана доцније Михаило Ласкарис је напрасно преминуо. Тако се десило да су атинске новине донеле истовремено вест о његовом избору за члана Српске академије и о његовој изненадној смрти. Указујући на овај трагични стицај датума, један некролог објављен у познатом атинском листу „Катимерини" (од 7. XII 1965) забележио је и то да је Михаило Ласкарис, пред саму своју смрт, започео писмо којим је желео да се одазове на обавештење о своме уласку у Српску академију. „Тако је — примећује поменути некролог — судбина одлучила да он заврши свој живот у духовном општењу с југословенском науком којим је, као доктор Универзитета у Београду, започео своју каријеру пре четрдесет година". Нека ова духовна веза буде обележена и објављивањем његовог последњег рада у нашем Зборнику.

Георгије Острогорски

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

БИБЛИОГРАФИЈА МИХАИЛА ЛАСКАРИСА

(Скраћенице: BSl = Byzantinoslavica; Byz = Byzantion; ΕΕΒΣ = Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν; ПКЈИФ = Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор; RSEE = Revue historique du Sud – Est européen.)

1.
A propos d'un épitaphios du monastère de Putna, RSEE 2 (1925) 356 – 361.

2.
Αἱ βυζαντιναὶ χρονογραφίαι ἐν τῇ παλαιοσλαβικῇ λογοτεχνίᾳ (Византијске хронике у старословенској литератури), ΕΕΒΣ 2 (1925) 330 – 341.

3.
„Вера" око Сиња, Јужнословенски филолог 5 (1925) 192 – 194.

4.
Византиске принцезе у средњевековној Србији, Београд 1926, 136 стр.

5.
Θεόδωρος Ἄγγελος, υἱὸς τοῦ σεβαστοκράτορος τῆς Θεσσαλίας Ἰωάννου (Теодор Анђео, син тесалијског севастократора Јована), ΕΕΒΣ 3 (1926) 223 – 224.

6.
Bulletin Yougoslave, Byz. 2 (1926) 596 – 600.

7.
Joachim métropolite de Moldavie et les relations de l'Eglise moldave avec le patriarcat de Peć et l'archevêché d'Achris au XV^e siècle, Académie Roumaine, Bulletin de la Section historique 13 (1927) 129 – 159.

8.
Βέρα, ὁ δακτύλιος τοῦ ἀρραβῶνος, Βέρα ἡ ἀνακωχή (Вера, веридбени прстен, Вера примирје), Ἀθηνᾶ 31 (1927) 211 – 212.

9.
Λόγος ἐναρκτήριος εἰς τὸ μάθημα τῆς Ἱστορίας τῶν Λαῶν τῆς Χερσονήσου τοῦ Αἵμου (Приступно предавање о проучавању историје народа Балканског полуострва), Солун 1927, 19 стр.

10.
Deux publications serbes concernant l'histoire roumaine, RSEE 4 (1927) 202 – 212.

11.
Σημειώσεις περὶ τοῦ πληθυσμοῦ τῆς Πάργας κατὰ τὸν ΙΖ′ αἰῶνα (Белешке о становништву Парге у 17 веку), Ἠπειρωτικὰ Χρονικά 2 (1927) 170 – 172.

12.
Смедерево у Молдавској, ПКЈИФ 7 (1927) 222 – 224.

13.
Повеље српских владалаца у грчким публикацијама, ib. 8 (1928) 185 – 192.

14.
Bulletin Yougoslave, Byz. 3 (1928) 512 – 519.

15.
La littérature historique grecque 1921-1927. Compte-rendu, Bulletin d'information des sciences historiques en Europe Orientale (Varsovie) 1 (1928) 9 – 18.

16.
Παντελῆς Κοντογιάννης (Пантелија Контојанис), Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1 (1929) 225 – 237.

17.
Knez Mihailo u Atini 1845. god., Mélanges Šišić, Zagreb 1929, 211 – 214.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

18.
Les études slaves en Grèce, Slavia 8 (1929) 181 – 183.

19.
Ватопедската грамота на царь Иван Асеня II, София 1930, 63 стр.

20.
Југословенска књижевност у Грчкој, Нова Европа 22 (1930) 369 – 372.

21.
Bulletin Yougoslave, Byz. 5 (1930) 544 – 555.

22.
Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Eglise de Constantinople en 1357? Mélanges Diehl, Paris 1931, 171 – 175.

23.
Sceau de Radomir Aaron, BSl. 3 (1931) 404 – 413.

24.
Influence byzantine dans la diplomatique bulgare, serbe et slavoroumaine, BSl. 3 (1931) 500 – 512.

25.
Tommaseo traducteur des chants serbes en grec, Sborník praci I. Sjezdu slovanských filologů 2 (1931) 141 – 159.

26.
La littérature historique grecque, 1928—1930. Compte-rendu, Bulletin d'information des sciences en Europe Orientale (Varsovie) 4 (1931) 5 – 12.

27.
Greece and Serbia during the war of 1885, The Slavonic Review 9 (1932) 88 – 99.

28.
L'abbé Grégoire et la Grèce, La Révolution Française 85 (1932) 220 – 235.

29.
Bulletin Yougoslave, Byz. 7 (1932) 387 – 395.

30.
La date de la conversion des Bulgares, Revue des Etudes Slaves 13 (1933) 5 – 15 (у сарадњи с А. Вајаном).

31.
Le rôle des Grecs dans l'insurrection serbe sous Carageorges, Les Balkans 4 (1933) 595 – 602, 935 – 949.

32.
Σέρβος μεταφραστὴς τοῦ Κοραῆ. Ὁ Βουκάσιν Ράδισιτς (Српски преводилац Кораиса. Вукашин Радишић), Ἑλληνικά 6 (1933) 78 – 80.

33.
Niccolò Tommaseo ed Andrea Mustoxidi, Atti e Memorie della Società Dalmata di storia patria 3 – 4 (1934) 5 – 39.

34.
Ὁ Καποδίστριας καὶ ἡ Σερβικὴ Ἐπανάστασις (Каподистрија и српски устанак), Ἰόνιος Ἀνθολογία 8 (1934) 65 – 71 и 127 – 132.

35.
Κερκυραϊκὰ Σημειώματα (Белешке са Крфа), ibid. 8 (1934) 193-197; 9 (1935) 115 – 117.

36.
Ἑλλάς – Ἰσπανία. Ὁ πάππος τοῦ Μαβίλη (Грчка – Шпанија. Деда грчког песника Мавилија), ibid. 9 (1935) 96 – 102.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

37.
Ὁ Ναπολέων καὶ ἡ Ἑπτάνησος. Τὸ ἀρχεῖον τοῦ στρατηγοῦ Μπερτιέ (Наполеон и Ептанез [Јонска острва]. Архив маршала Бертјеа), ibid. 9 (1935) 137 – 141.

38.
Δύο ἐπιστολαὶ τοῦ Μουστοξύδου σχετικαὶ μὲ τὸν „Ἑλληνομνήμονα" αὐτοῦ (Два писма Мустоксида у вези са његовим часописом „Елиномнимон"), Εἰς Μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου, Атина 1935, 349 – 352.

39.
Ἡ Σερβικὴ Ἐπανάστασις (Српски устанак), Φιλολογικὸς „Νέος Κόσμος" 5 (1935) 174 – 186.

40.
Actes serbes de Vatopédi, BSl. 6 (1936) 166 – 185.

41.
Ἕλληνες καὶ Σέρβοι κατὰ τοὺς ἀπελευθερωτικούς των ἀγῶνας (Грци и Срби у ослободилачким борбама) 1804 – 1830, Атина 1936, 97.

42.
Storiografia del paesi balcanici, Grecia, Revista Storica Italiana 5 (1936) 124 – 126

43.
Ὁ Πούσκιν καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Ἐπανάστασις (Пушкин и грчки устанак), Νέα Ἑστία (1937) 485 – 492.

44.
Le Centenaire de l'Université d'Athènes, Revue Internationale des Études Balkaniques, IIIe année (1937) 299 – 301.

45.
Les diplômes grecs des souverains serbes, ibid. 268 – 272.

46.
Sceaux grecs d'Etienne Nemanja, Byz. 12 (1937) 149 – 151.

47.
Поводом срӣскоī наӣӣиса у Сијени, ПКЈИФ 17 (1937) 122.

48.
St. Stanojević (некролог), Byz. 12 (1937) 708—710; ПКЈИФ 17 (1937) 367 – 369.

49.
Nouvelles publications sur la littérature crétoise, Les Balkans 7 (1935) 162 – 166 и 10 (1938) 238—240.

50.
О īрчком ӣревоgу Досиӣејева живоӣа, ПКЈИФ 18 (1938) 67 – 68.

51.
Βασίλειος Βατάτζης, ὁ ἱστορικὸς τῆς Περσίας κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. (Василије Ватац, историчар Персије XVIII века), Τὸ Νέον Κράτος 23 (1939) 475 – 478.

52.
Ὁ Μέττερνιχ καὶ ἡ Ἐπανάστασις τῆς Λευκάδος (Метерних и устанак Левкаде), Ἰόνιος Ἀνθολογία 13 (1939) 251 – 253.

53.
Salonique à la fin du XVIIIe siècles, Атина 1939, 75 стр.

54.
Bulletin Yougoslave, Byz. 14 (1939) 415 – 424.

55.
Αὐτοβιογραφία Ἰωάννου Καποδίστρια (Аутобиографија Јована Каподистрије), Атина 1940, 128 стр.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

56.
Vagenitia, RSEE 19 (1942) 423 – 437.

57.
Les Vlachorynchines. Une mise au point, ibid. 20 (1943) 182 – 189.

58.
La rivalité bulgaro-byzantine en Serbie et la mission de Léon Rhabdouchos, ibid, 20 (1943) 202 – 207.

59.
La Révolution grecque vue de Salonique. Rapports des consuls de France et d'Autriche (*1821 – 1826*), Balcania 6 (1943) 145 – 168.

60.
Tzintziloukis, un nom roumain? Bulletin Linguistique (Bucarest) 9 (1943) 112 – 113.

61.
'Οπαδοὶ τοῦ Ῥήγα στὴ Λιψία (Присталице Риге у Лајпцигу), Φιλολογικὰ Νέα 1 (1945) 69 – 74.

62.
Ὁ Χρύσανθος Νοταρᾶς καὶ ἡ Κίνα (Хрисант Нотарас и Кина), Ἑλληνικὰ Δημιουργία 6 (1950) 433 – 440.

63.
Cinq notes à la Prónoia de M. Ostrogorski, Byz. 21 (1951) 265 – 275.

64.
Note à l'article de M. Menges, Altaic Elements in the Proto-Bulgarian inscriptions (у сарадњи са А. Грегоаром), ib. 21 (1951) 275 – 276.

65.
Les sources épigraphiques de la légende d'Oleg, Mélanges H. Grégoire 3 (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves 9, 1951) 213 – 221.

66.
Lettres inédites de Léopold Ier lors de sa candidature au trône de Grèce (*1825—1830*), Le Flambeau 34 (1951) 437 – 444.

67.
Deux notes sur le règne de Syméon de Bulgarie, Wetteren 1952, 20 стр.

68.
Ναοὶ καὶ Μοναὶ Θεσσαλονίκης τὸ 1405 εἰς τὸ Ὀδοιπορικὸν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου (Храмови и манастири у Солуну 1405. у Путопису Игњатија из Смоленска), Τόμος Κωνσταντίνου Ἁρμενοπούλου, Солун 1952, 315 – 344.

69.
Survivances dans la toponymie de Macédoine des „Francs" d'avant et aprés la IVe Croisade, Byz. 23 (1953) 5 – 10.

70.
Τὸ Ἀνατολικὸν Ζήτημα. 1800—1923 (Источно питање) I, 1 и 2 (1800—1878) 332, Солун 1948 и 1955.

71.
Μιχαὴλ Θ' ὁ Παλαιολόγος ἐν ἐπιγραφῇ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης (Михаило IX Палеолог на једном натпису Св. Димитрија у Солуну), Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς (1953—1954) 4 – 10.

72.
Πέτρος Λάντζας, διοικητὴς τῆς Πάργας (*1573*) καὶ ὄργανον τῶν Ἱσπανῶν ἐν Ἠπείρῳ (*1596—1608*) (Петар Ланца, гувернер Парге (1573) и шпански агент у Епиру (1596-1608), Ἀφιέρωμα εἰς τὴν Ἤπειρον — Εἰς μνήμην Χρίστου Σούλη, Атина 1956, 103—118 и 237 – 253.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

73.
Ἐκκλήσεις τοῦ ἐπισκόπου Μάνης Νεοφύτου πρὸς τοὺς Ἱσπανοὺς (*1612—1613*) διὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς Πελοποννήσου (Позиви епископа Маниса Неофита Шпанцима у циљу ослобођења Пелопонеза), Ἑλληνικά 15 (1957) 293–310.

74.
Byzantinoserbica saeculi XIV. — 1. Deux chartes de Jean Uroš, dernier Némanide, Byz. 25—27 (1955—1957) 277–323.

75.
Arsène Suchanov et les manuscrits de l'Athos. Un nouveau document (*10 juin 1654*), b. 28 (1958) 543–544.

76.
Don Lorenzo Mabili de Bouligny, ὁ πάππος τοῦ Μαβίλη, Κερκυραϊκὰ χρονικά 8 (1960) 5—15 [допуњено издање бр. 36].

77.
Δημήτριος Ἀρλιώτης (*1777—1860*), ibid. 62–68.

78.
Αὐτοβιογραφία Ἰωάννου Καποδίστρια, Атина 1962, 172 [друго издање бр. 55].

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ

Д. Анастасијевић, Две Душанове грчке хрисовуље, Byz. 2 (1925) 598.

D. Anastasijević, Etudes sur le règne de Tzimiscès, Byz. 7 (1932) 387–388.

Д. Анастасијевић, Српски архив Лавре Атонске, Byz. 2 (1925) 598.

N. Ἀνδριώτης, Κριτόβουλος ὁ Ἴμβρος καὶ τὸ ἱστορικό του ἔργο, BSl. 2 (1930) 425–426.

Архив за Арбанску Старину Језик и Етнологију, Byz. 2 (1925) 595.

Арнаудов, Очерки по булгарски фолклор, Λαογραφία 9 (1934) 275–278.

Богословље, Byz. 5 (1929—30) 544–545.

G. Bratianu, Politica externă a lui Cuza Vodă, ПКЈИФ 12 (1932) 276–277.

G. Bratianu, Privilèges et franchises municipales, BSl. 6 (1936) 357–359.

Ἐ. Βουραζέλη, Ὁ βίος τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ξένων περιηγητῶν, RSEE 21 (1944) 288–290.

F. Bulić — L. Karaman, Palača Cara Dioklecijana u Splitu, Byz. 5 (1929–30) 545.

Byzantina–Metabyzantina, vol. I, part. II (1949) [у заједници са А. Грегоаром], Byz. 21 (1951) 257–261.

N. Camariano, Torquato Tasso în literatura greacă, Byz. 13 (1938) 731–732.

N. Cartojan, Poema cretană 'Erotocrit' în literatura româneasca şi izvorul ei necunoscut, Byz. 10 (1935) 717–721.

Casso, Rusia şi basinul dunărean, RSEE 19 (1942) 643–647.

В. Ћоровић, Грчки сликари у Котору, Byz. 7 (1932) 388.

В. Ћоровић, Историја Југославије, Byz. 14 (1939) 419.

В. Ћоровић, Један нови извор за српску хисторију из почетка XIV в., Byz. 2 (1925) 595–596.

В. Ћоровић, Женидба деспота Лазара, Byz. 14 (1939) 419.

G. Čremošnik, Acta cancellariae et notariae archivi Ragusini, 1299–1301, Byz. 14 (1939) 415.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

B. Croce, Michele Marullo Tarcaniota, Νέα Ἑστία 24 (1938) 1073 – 1075.

Ш. Дил, Историја Византиског царства, прев. Р. Петровић, Byz. 14 (1939) 419 – 420.

Ш. Дил, Византиске слике, прев. О. Косановић, Byz. 14 (1939) 420.

М. Динић, Јован Ангел „dominus Syrmiae", Byz. 14 (1939) 420.

Fr. Dölger, Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden, BSl. 3 (1931) 511 – 513.

I. Dujčev, Innocentii III epistolae, RSEE 19 (1942) 621 – 623.

ΕΕΒΣ Ι—ΙΙ, ПКЈИФ 5 (1925) 267 – 268.

ΕΕΒΣ Ι—VI, BSl. 2 (1930) 184 – 186.

Fontes Rerum Slavorum Meridionalium, Byz. 14 (1939) 415 – 416.

C. Giurescu, Contribuţiuni la studiul marilor dregătorii; Noi contribuţiuni la studiul marilor dregătorii, BSl. 1 (1929) 220 – 226.

C. Giurescu, Nicolae Milescu spătărul, Ἑλληνικά 1 (1928) 190 – 192.

Гласник Скойскоī научноī друшīва, 1, Byz. 3 (1928) 512.

Гласник Скойскоī научноī друшīва, 1 и 2, Ἑλληνικά 1 (1928) 187 – 190.

Гласник Скойскоī научноī друшīва, 3 – 5, Byz. 3 (1929—30) 545 – 548.

Гласник Скойскоī научноī друшīва, 7 – 8, Byz. 7 (1932) 388.

Гласник Скойскоī научноī друшīва, 11 – 16, Byz. 14 (1939) 416 – 418.

Годишњак Скойскоī Филозофскоī Факулīеīа I, Byz. 7 (1932) 389.

Ф. Гранић, Црквени односи на територији Војводине до конца византиске владавине, Byz. 14 (1939) 420.

V. Grecu, Originea cronicelor româneşti, BSl. 2 (1930) 425.

F. Grivec, Sv. Ciril in Metod, Byz. 3 (1928) 512.

Р. Грујић, Топографија хиландарских метохија у солунској и струмској области од XII—XIV в., Byz. 2 (1925) 596.

Р. Грујић, Три хиландарске повеље, Byz. 14 (1939) 420.

Lj. Hauptmann, Konstantin Porfirogenit o porijeklu stanovništva Dubrovačkog zaleđa, Byz. 7 (1932) 389 – 390.

᾿Α. ᾿Ιδρωμένου, Πολιτικὴ ῾Ιστορία τῆς ῾Επτανήσου (*1815 – 1864*), 1935², Νέα ῾Εστία 18/207 (1935) 735 – 736.

N. Iorga, Istoria Literaturii Române, ПКЈИФ 7 (1927) 293 – 294.

А. Ивић, Родословне таблице српских династија и властеле, Byz. 5 (1929—30) 548.

Јуīословенски Исīориски часойис 1 – 3, Byz. 14 (1939) 418 – 419.

Karadja, Delegaţii din ţările noastre la Conciliul din Constanţa, ПКЈИФ 7 (1927) 313 – 314.

П. Коленцић, Fiore di Virtù у нашем преводу XIV в., Byz. 2 (1925) 598.

Κωνσταντοπούλου, Βυζαντινὰ Μολυβδόβουλλα, BSl. 2 (1930) 429.

Korablev, Actes slaves de Chilandar, ПКЈИФ 6 (1926) 139 – 142.

М. Косīић, Акатоличка књижевност у Срба крајем XVIII в., Byz. 3 (1928) 512 – 513.

М. Косīић, Доситејев превод Кириакодромиона, Byz. 5 (1929—30) 548 – 549.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Στ. Κυριακίδου, Ἑλληνικὴ Λαογραφία, ПКЈИФ 7 (192) 336.

Lukinich, Les éditions des sources de l'histoire hongroise, Ἑλληνικά 4 (1931) 510–511.

C. Lowe, The Rhodolinos of Joannes Andreas Troilos, Byz. 10 (1935) 716–717.

M. Majzner, Dve slovenske reči u grčkim umotvorinama, Byz. 2 (1925) 589–599.

C. Marinescu, Infiintarea mitropoliilor în Ţara Româneasca şi în Moldova, ПКЈИФ 7 (1927) 312–314.

В. Марковић, Ктитори, њихове дужности и права, Byz. 3 (1928) 513.

С. Матијашевић, Кратка историја Солуна, Byz. 3 (1928) 513.

К. Мијатев, Новооткритият печат на българския архиепископ, BSl. 2 (1930) 425–428.

William Miller, Essays on the Latin Orient, ПКЈИФ 6 (1926) 138–139.

Л. Мирковић, Мрњавчевићи, Byz. 3 (1928) 513.

Л. Мирковић, Српска плаштаница монахиње Јефимије, Byz. 3 (1928) 513–514

Л. Мирковић, Старе српске биографије XV и XVII в., Byz. 14 (1939) 421.

Л. Мирковић, Св. Наум Охридски, Byz. 3 (1928) 514.

Л. Мирковић, Животи краљева и архиепископа српских од Данила II, Byz. 14 (1939) 420.

В. Мошин, Белешке о Хиландарском практику, Byz. 14 (1939) 421.

В. Мошин, Ἐπαρχία Γοτθίας в Шазарии в VIII веке, Byz. 5 (1929–30) 549.

V. Mošin, Ljetopis Popa Dukljanina [у сарадњи са А. Грегоаром], Byz. 21 (1951) 237–243.

П. Мутафчиев, История на Българския народ I, София 1943, Balcania 6 (1943) 551–554.

J. Nagy, Prilozi sa biografiju Anselma Banduri, Byz. 5 (1929–30) 549.

Народна Енциклопедија Српско-Хрватско-Словеначка, Byz. 3 (1928) 514.

В. Николић-Земунски, Историја цара Стефана Душана, Byz. 5 (1929–30) 549–550.

G. Novak, L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV, Byz. 3 (1928) 514.

G. Novak, La nazionalità dei Dardani, Byz. 5 (1929–30) 549.

V. Novak, Najstariji dalmatinski rukopis Evangeliarium Spalatense. Paleografijska studija o nepoznatoj školi poluuncijale VIII st., Byz. 2 (1925) 599–600.

Г. Острогорски, Из чега је и како створена Византија, Byz. 14 (1939) 421.

Г. Острогорски, Пронија (у заједници са А. Грегоаром), Byz. 21 (1951) 223–231.

P. Panaitescu, Ioan Bogdan şi studiile de istorie slavă la Români, ПКЈИФ 9 (1929) 264–265.

P. Panaitescu, Nicolas Spathar Milescu, Ἑλληνικά 1 (1928) 190–192.

Parlangéli, Il monastero di Casole, Byz. 31 (1951) 255–256.

Κ. Πασαγιάννη, Σερβικὰ Τραγούδια, Српски књижевни гласник 16 (1925) 69–70.

Драг. Павловић, Вићентије Ракић, Byz. 13 (1938) 732–734.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Р. Пешровић, Доба постанка Грбљанског Законика, Byz. 5 (1929 – 30) 550-551.

Д. Пинтеровић, Теодора, византиска царица, Byz. 14 (1939) 422.

N. Πολίτου, Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, ПКЈИФ 7 (1927) 257 – 258.

П. Пойовић, Четири рајске реке, Byz. 14 (1939) 422.

P. Popović, La littérature yougoslave, suivi d'un Essai de bibliographie française de la littérature yougoslave, Byz. 7 (1932) 390.

П. Пойовић, О грчком преводу Доситејева Живота, Byz. 5 (1929 – 30) 550.

П. Пойовић, Преглед српске књижевности, Byz. 5 (1929 – 30) 550.

Р. Пойовић, Нека питања из Јустинијанове Кодификације, Byz. 5 (1929 – 30) 550.

Р. Пойовић, Трибонијан, Јустинијанов министар Правде, Byz. 5 (1929 – 30) 550.

Н. Радојчић, Јос. Конст. Јиричек, Byz. 2 (1925) 596.

Н. Радојчић, Како су називали Србе и Хрвате византиски историци XI и XII в., Јован Скилица, Никифор Вриеније и Јован Зонара, Byz. 3 (1928) 515 – 516.

Н. Радојчић, О хроникама грофа Ђорђа Бранковића, Byz. 3 (1928) 516.

Н. Радојчић, Плаштаница у манастиру Пакри, Byz. 5 (1929 – 30) 551.

Н. Радојчић, Снага закона по Душанову законику, Byz. 2 (1925) 596 – 597.

Н. Радојчић, Судије и закон у средњевековној Србији и у Угарској, Byz. 3 (1928) 514 – 515.

Ђ. Радојичић, Ко је отац Саве II, Byz. 3 (1928) 517.

Dj. Radojičić, La chronologie de la bataille de Rovine, Byz. 5 (1929 – 30) 551.

Ђ. Радојичић, Новац деспота Стевана с двоглавим орловима, Byz. 5 (1929 – 30). 551.

Ђ. Радојичић, Зашто је Студеница посвећена Богородици Евергетиди, Byz. 14 (1939) 422.

J. Radonić, Acta et diplomata ragusina I—IV (1022—1599), Byz. 14 (1939) 415 – 416.

Ј. Радонић, Критовул, византијски историк XV века, Byz. 7 (1932) 391.

Revista Romȃna I 1—3, Ἑλληνικά 4 (1931) 506—510.

RSEE IV, ПКЈИФ 7 (1927) 273.

М. Рисшић, Струмица, географско-историјска расправа, Byz. 2 (1925) 597; ПКЈИФ 6 (1926) 125 – 128.

St. Runciman, A History of the first Bulgarian Empire, Ἑλληνικά 3 (1930) 564 – 565.

J. Rus, Kralji dinastije Svevladicev, 454—614, Byz. 7 (1932) 391.

D. Russo, Studii istorice greco-romȃne I—II, Τὸ Νέον Κράτος 30 (1940) 417 – 419.

Μ. Σακελλαρίου, Ἡ Πελοπόννησος κατὰ τὴν δευτέραν τουρκοκρατίαν, Νέα Ἑστία 26 (1939) 722.

Seminarium Kondakovianum I, RSEE 6 (1928) 200 – 204.

S. Silović, Carska obitelj Laskaris u Trogiru, Byz. 7 (1932) 393.

P. Skok, Les origines de Raguse. Etude de toponymie et de linguistique historique, Byz. 7 (1932) 391 – 392.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

А. Соловјев, Греческие архонты в сербском царстве XIV века, Byz. 7 (1932) 392.

A. Solovjev, Le droit byzantin dans la codification d'Etienne Douchan, Byz. 5 (1929 – 30) 552.

А. Соловјев, Одабрани споменици српског права, Byz. 3 (1928) 517.

А. Соловјев, Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка, Byz. 5 (1929 – 30) 552.

А. Соловјев, Значај византиског права на Балкану, Byz. 5 (1929—30) 551 – 552.

А. Соловјев – В. Мошин, Грчке повеље српских владара. — Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae, Revue Internationale des Études Balkaniques (1927) 268 – 272.

A. Solovjev — M. Peterković, Leges et ordines Ragusii, Byz. 14 (1939) 415.

Л. Сшанојевић, Болничко уређење у једном средњевековном манастиру, Byz. 7 (1932) 392.

Сш. Сшанојевић, Историја српског народа, Byz. 3 (1928) 517.

Сш. Сшанојевић, Лична имена и народност у Србији средњег века, Byz. (1932) 393.

Сш. Сшанојевић, Нуклеус српског Медицинског факултета у 14 веку, Byz. 5 (1929 – 30) 553.

Сш. Сшанојевић, О неким мотивима у нашим народним песмама, Byz. (1932) 392.

Сш. Сшанојевић, О српском грбу, Byz. 7 (1932) 393.

Сш. Сшанојевић, Историја српског народа у средњем веку I, О изворима Byz. 14 (1939) 423.

Сш. Сшанојевић, Студије о српској дипломатици I, Byz. 5 (1929 – 30) 552 – 553.

Сш. Сшанојевић, Студије о српској дипломатици II, Byz. 14 (1939) 423.

Starohrvatska prosvjeta I—II, Byz. 5 (1929 – 30) 553 – 554.

Љ. Сшојановић, Један нов текст скраћене Хамартолове кронике, Byz. 5 (1929 – 30) 554 – 555.

Љ. Сшојановић, Стари српски записи и натписи IV—VI, Byz. 3 (1928) 517 – 518.

F. Šišić, Letopis Popa Dukljanina, Byz. 5 (1929 – 30) 555.

F. Šišič, Povjest Hrvata za vrijeme narodnih vladara, Byz. 3 (1928) 518.

Šišićev Zbornik, Byz. 7 (1932) 393 – 395.

M. Šufflay, Srbi i Arbanasi, Byz. 3 (1928) 518.

M. Šufflay, Städte und Burgen Albaniens hauptsächlich während des Mittelalters, Byz. 3 (1928) 518.

D. Švob, Novac tesalskog sevastokratora Stefana Gavrilopula Melisina, Byz. 14 (1939) 423 – 424.

J. Tadić, Litterae et Commissiones Ragusinae, 1359—1390, Byz. 14 (1939) 415.

O. Tafrali, Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna, Paris 1925, Byzantinische Zeitschrift 24 (1926) 422—424; ПКЈИФ 6 (1926) 148 – 150.

Т. Тарановски, Историја српског права у Немањичкој држави, Byz. 7 (1932) 395.

Т. Тарановски, Несколько идиографических черт старого сербского права, Byz. 5 (1929 – 30) 555.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Т. Тарановски, Политичке и правне идеје у Синтагмату Властара, Byz. 5 (1929 – 30) 555.

E. Turdeanu, Manuscrise slave din timpul lui Stefan cel Mare (Cercetari Literare 5, 1943, 101 – 240) RSEE 21 (1944) 267 – 269.

Н. Вукадиновић, Доситејева Христоитија и њени узори, Byz. 2 (1925) 600.

Н. Вукадиновић, О преводима Вићентија Ракића са грчког, Byz. 13 (1938) 732 – 734.

Н. Вулић, Народност цара Јустинијана, Byz. 14 (1939) 424.

Weingart, Byzantské Kroniky, ПКЈИФ 5 (1925) 273 – 278.

Zbornik Kralja Tomislava, Byz. 3 (1928) 518 – 519.

П. Зеūос, 1. Τὸ Νομικὸν Πρόχειρον τοῦ Μ. Φωτεινοπούλου (ΕΕΒΣ 13, 1937, 412 – 422); 2. Ὁ περὶ προικώων τίτλος τοῦ Νομικοῦ Προχείρου τοῦ Μ. Φωτεινοπούλου (Ἀρχεῖον Ἰδιωτ. Δικαίου 9, 1942, 54 – 69) RSEE 21 (1944) 286 – 287.

Π. Σερλέντη, Συνθήκη Ἑπτανησίων καὶ Ἀλῆ Πασᾶ, Архив за арбанску старину 3 (1926) 297 – 298.

Н. Жуūанић, Бела Србија, Byz. 2 (1925) 597 – 598.

N. Županić, The Serb settlement in the Macedonian town of Srbčište in the VII century and the ethnological and sociological moment in the report of Constantinus Porphyrogenetus concerning the advent of Serbs and Croats, Byz. 5 (1929 – 30) 555.

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

САДРЖАЈ — TABLE DES MATIÈRES

	Уводна реч . . . . . . Avant-propos	5
M. Lascaris	Deux »chrysobulles« serbes pour Lavra	8
I. Dujčev	Chilandar et Zographou au Moyen âge	21
Д. Закитинос Δ. ΖΑΚΥΘΗΝΟΣ	Света Гора као заједница православља и тежње за осамостаљењем Τὸ Ἅγιον Ὄρος ὀρθόδοξος κοινότης καὶ κεντρόφυγες ροπαί	33
С. Радојчић	Хиландарска повеља Стефана Првовенчаног и мотив раја у српском минијатурном сликарству	41
S. Radojčić	La charte de Chilandar de Stefan Prvovenčani et le motif du paradis dans les miniatures serbes	49
С. Троицки	Хиландарски номоканони	51
С. Троицкий	Хиландарские номоканоны	79
A. E. Tachiaos	Le monachisme serbe de saint Sava et la traditon hésychaste athonite	83
Р. Новаковић	О години преноса Немањиних моштију из Хиландара у Студеницу	91
R. Novaković	Sur la date du transfert des reliques de Nemanja de Chilandar à Studenica	117
М. Љубинковић	Дуборезни иконостаси XVII века на Светој Гори	119
M. Ljubinković	Les iconostases en bois sculpté du XVII[e] siècle au Mont Athos .	135
М. Велимировић	Структура старословенских музичких ирмолога . . .	139
M. Velimirović	Structure of early Slavic Heirmologia with musical Notation . .	161
С. Ненадовић	Хиландарски метох Зиг и проблем камене пластике Немањиног доба	163
S. Nenadović	Le métoque Zig de Chilandar et le problème de la plastique en pierre du Chilandar de Nemanja	170
Х. Поленаковић	Неколико непознатих података о Пајсију Хиландарском . .	171
H. Polenaković	Quelques donées inédites sur Pajsije de Chilandar . . .	180
Г. Острогорски *G. Ostrogorski*	Михаило Ласкарис (in memoriam) . . . . . . Michel Lascaris (in memoriam)	183
	Библиографија Михаила Ласкариса . . . . . Bibliographie de Michel Lascaris	186

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

ИЗД
СРПС НАУКА И УМЕТНОСТИ

Athos Library
Αγιορειτική Βιβλιοθήκη

НАСЛОВНА СТРАНА: Арх НИКОЛА ДУДИЋ
ТЕХНИЧКА РЕДАКЦИЈА: НЕНАД НОВАКОВ
КОРЕКТУРА: НИНОСЛАВА РАДОШЕВИЋ
ШТАМПА: БЕОГРАДСКИ ГРАФИЧКИ ЗАВОД